GEORG W. F. HEGEL

Rasgos fundamentales de la

# FILOSOFÍA DEL DERECHO

o compendio de derecho natural y ciencia del estado



BIBLIOTECA NUEVA

# RASGOS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

o compendio de derecho natural y ciencia del estado

GEORG W. F. HEGEL

# RASGOS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

## o compendio de derecho natural y ciencia del estado

Traducción directa del alemán: Eduardo Vásquez

BIBLIOTECA NUEVA

Cubierta: A. Imbert


Almagro, 38
28010 Madrid

ISBN: 84-7030-786-X
Depósito Legal: M-36.675-2000

Impreso en Rogar, S.A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

# Grundlinien

der

# Philosophie des Rechts.

Von

D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

Ordentl. Professor der Philosophie an der Königl. Universität zu Berlin.

Berlin, 1821.

In der Nicolaischen Buchhandlung.

Portada de la edición de Berlín, 1821.

# ÍNDICE

TERCERA PARTE

# Presentación

## A propósito de la traducción de Eduardo Vásquez

### FILOSOFÍA Y PUBLICIDAD

Aunque uno no es muy dado a la cultura del espectáculo y la mercadotecnia, confieso que esta nota introductoria no tiene aspiraciones teóricas sino propagandísticas. Pero, acaso porque Hegel, el filósofo por antonomasia del mundo moderno, y su obra *Filosofía del Derecho,* una de las piezas más citadas de la historia de la filosofía contemporánea, no requieren publicidad alguna, son referentes de sentido intelectual inevitables para el pensador actual, tengo que comenzar ofreciendo una aleve semblanza del responsable de la edición que tiene el lector ante sus ojos. Además, la buena sintonía filosófica que se establece entre el traductor y la obra traducida, las excelentes vibraciones, diría un moderno, entre la filosofía del traducido y la del traductor son buenos motivos para detenerme antes en éste que en aquél *(Filosofía en español).* En segundo lugar, porque estamos ante uno de los grandes clásicos de la filosofía de todos los tiempos, me extenderé en algunas consideraciones sobre las ambiguas perspectivas que se abren en la actualidad a la hora de leer a un clásico como Hegel *(¿Por qué sigue teniendo vigencia Hegel?).* Y, finalmente, diré algo sobre la actualidad de la obra que aquí presento como una prueba de que la filosofía de Hegel aún tiene mucho que decir en el pensamiento contemporáneo *(Vigencia de la Filosofía del Derecho).*

*Filosofía en español*

En el contexto de la corriente hegeliana de la filosofía contemporánea, el traductor de esta obra es uno de sus mejores representantes; es uno de los personajes más serios y concienzudos que conozco a la hora de hablar de Hegel en el mundo hispánico. En cierto sentido es el filósofo más candoroso de América, porque se ha entregado con tan buen ánimo a descifrar el mensaje hegeliano que no sólo ha conseguido tutearse con casi todos los intérpretes contemporáneos de Hegel, sino que ha hecho hablar al maestro del idealismo alemán para las actuales generaciones que se dedican a las humanidades en lengua española.

A través de un diálogo permanente con Hegel, Eduardo Vásquez ha conseguido situar la enseñanza de la filosofía en el corazón mismo de la enseñanza de las humanidades: «Allí aprende el estudiante cómo es que ha llegado a ser el hombre que es, cómo se ha ido formando su conciencia libre. La historia de la conciencia es una historia de lucha, una historia que nos enseña (no como espectadores ni lectores externos) cómo nos hemos ido formando, cómo nos hemos ido apoderando de nuestra libertad. La enseñanza de la filosofía es una lectura dentro de nosotros mismos, una profundización en lo más íntimo de nosotros. No hay para los hombres enseñanza más importante que la enseñanza de lo que él es. Otros estudios les enseñan lo que son las cosas externas. Pero el *conócete a ti mismo* sigue siendo la consigna de la filosofía. Sólo conociéndonos a nosotros mismos podemos determinar lo que somos y no queremos ser»[1]. Por este camino socrático, en realidad hegeliano, Vásquez ha logrado enseñar a varias generaciones de iberoamericanos que la filosofía aún es, o al menos podría llegar a ser, en términos hegelianos, la suprema flor de una cultura. Y si no es así, si nos olvidamos de la filosofía de Hegel, corremos el riesgo de que un día más próximo que lejano esta misma filosofía, viene a decir Vásquez, se vengue de quienes la niegan.

[1] E. Vásquez, *Filosofía y educación,* Mérida, Universidad de los Andes, 1994, pág. 139.

Si los hegelianos europeos miran la obra de Vásquez sobre Hegel, no podrán sentir otra cosa que no sea sana envidia por su objetiva y austera lectura del maestro del idealismo. Y eso, a pesar de las opiniones de Hegel sobre el «primitivismo» del Nuevo Continente; es decir, a pesar de todo, América ha sido generosa con Hegel gracias a lectores y filósofos de la talla de Eduardo Vásquez. Quizá para que nadie cometa con Hegel las imprecisiones que él mismo cometió con América, Eduardo Vásquez nos ofrece un Hegel limpio y transparente para quien quiera leerlo con gesto contemplativo antes que imperativo. Porque Eduardo Vásquez es un filósofo racionalista, un conversador atento y con reflejos precisos para responder a las objeciones procedentes del realismo vitalista, ofrece un Hegel libre ele prejuicios, un Hegel ajustado a su lengua original, un Hegel para ser comprendido en un espléndido español. En efecto, gracias a que Vásquez es de los pocos filósofos contemporáneos iberoamericanos sin complejos a la hora de hacer filosofía y, sobre todo, porque está convencido de que posee un instrumento tan bueno como cualquiera de los mejores, la lengua castellana, puede ofrecernos un Hegel en un excelente español. Esta versión es, por lo tanto, capaz de captar las regularidades y exactitudes del alemán sin dejar de respetar las indecisiones temblorosas y valientes del misterio hegeliano.

Las interpretaciones de Hegel, pues, deben quedar suspendidas, clausuradas o silenciadas, si el texto hegeliano no ha sido previamente leído con espíritu ortegueano, es decir, «con espíritu sediento de contemplación y afanoso de ágil, sutil, aguda teoría»[2]. Paradójicamente, el respeto a lo real, en este caso el respeto al texto filosófico de Hegel, es algo que Eduardo Vásquez ha aprendido no tanto de Hegel como de Ortega. Las observaciones radicales de carácter hegeliano que el filósofo venezolano ha hecho a Ortega no han sido suficientes para desvincularse del filósofo más grande que la lengua española haya dado en toda su historia. Y es que quizá sea Vásquez, entre los muchos y buenos intérpretes que tiene Hegel en la filosofía en lengua española, el autor que

[2] J. Ortega y Gasset, *Obras completas,* vol. 3, Madrid, Alianza, 1987, pág. 279.

más en serio ha leído las palabras de Ortega cuando se refería a Hegel diciendo que «era un emperador del pensamiento» —frase estúpida si usted, lector, se empeña en entenderla como suelen entender hoy a los escritores los lectores de habla española; es decir, no entendiéndolos, suponiéndose desde luego e indefectiblemente más listos que el escritor que leen. (En algunos países de Sudamérica esta enfermedad de los lectores puede llegar a constituir una calamidad nacional)[3]. Curar esa enfermedad intelectual, ese creerse más listo que el autor que debemos leer, ha sido, en verdad, una de las tareas más importantes que el filósofo Eduardo Vásquez ha desarrollado tanto en su Venezuela natal como en Sudamérica en general.

Junto a su magisterio intelectual, especialmente desarrollado en sus libros y en su cátedra de la Universidad Central de Venezuela, las traducciones de textos clásicos de filosofía alemana, entre los que ocupan un lugar destacado las versiones de Hegel[4], son una muestra de ese quehacer amoroso por dar a conocer de la forma más transparente a uno de los grandes filósofos de todos los tiempos. Sin renunciar al componente traidor que acompaña a toda traducción, me atrevería a decir que esta versión de la *Filosofía del Derecho* es de las más leales al texto hegeliano. ¿Por qué? Porque ha polemizado con todos los grandes hegelianos del siglo xx, porque ha discutido con pasión sobre la filosofía de Hegel para aquí y ahora y, sobre todo, porque ha convertido su específico diálogo con Hegel en una propuesta racionalista para el pensamiento en lengua española, la versión que ofrece Vásquez de la *Filosofía del Derecho* es lo más ajustada, lo más precisa, quizá lo más literal posible, que cabe esperar de la lengua española para adaptarse al lenguaje alemán utilizado por Hegel. A veces, si es que hubiera que hacer una crítica a esta traducción, resulta demasiado «objetivista» y «literal». He aquí, pues, una traducción clásica de uno de los más grandes clásicos de la filosofía mundial.

[3] J. Ortega y Gasset, *Obras completas,* vol. 2, 6.ª ed, Madrid, Revista de Occidente, 1963, pág. 653.

[4] Cfr. a título de ejemplo su traducción de Hegel, G. W. F., *Propedéutica filosófica,* Caracas, Universidad Simón Bolívar, 1980.

*¿Por qué sigue teniendo vigencia Hegel?*

Si una forma elegante de eludir esta pregunta es contestar diciendo «porque es un clásico», entonces no tendremos otro remedio que seguir preguntando: *¿Quién y, sobre todo, para qué es un clásico?*[5]. Si el vocablo «clásico» aún retiene la vivacidad expresiva que en otro tiempo poseyó o si, por el contrario, estamos ante una palabra opaca que esconde más que enseña, es una cuestión de carácter académico; pero, sin duda alguna, puede indicarnos el tipo de filosofía y acción política predominante en las sociedades contemporáneas. La defensa de los clásicos más allá de sus contextos y tiempos, o sea, más allá de la historia «historicista», debería ser un *leitmotiv* determinante para quien desee pensar sin dogmas, o sea, intentando justificar sus propios presupuestos. Esta cuestión, sin embargo, no debe interpretarse tanto como una opción a favor o en contra de los clásicos, cuanto como una crítica a una atmósfera intelectual que ha convertido el saber, todo tipo de saber, incluido el filosófico, en un asunto pragmático al margen de la historia de las ideas y de las opiniones sobre asuntos muy concretos de los grandes pensadores. Con este telón de fondo podrá comprenderse fácilmente que no trate de responder al ficticio asunto de cómo descubrir a un clásico, o a quién llamamos un clásico, pues es imposible pensar, sobre todo pensar lo político, sin la lectura de los clásicos. Descubrir un clásico no es una cuestión previa a pensar, por ejemplo, la política; en el peor de los casos, leer a un clásico y reflexionar sobre la política son procesos simultáneos. Quizá sea ésta una forma *límite* o radical de lectura de los clásicos, porque trata de «vertebrar» la comprensión de un determinado autor tal y como se entendía a sí mismo, por un lado, con la posibilidad de rebasar su propio entendimiento, o sea, alcanzar una comprensión superior a la ofrecida por el mismo autor, de acuerdo con los «principios» de la hermenéutica gadameriana, por otro lado, que

[5] Clásico, según una primera acepción del *DRAE,* dícese del autor o de la obra que se tiene por modelo digno de imitación en cualquier literatura o arte. Porque me acerco a lo clásico con espíritu tentativo e indagatorio, es conveniente y aconsejable admitir este primer significado de la palabra clásico.

pudiera orientarnos «normativamente» en la comprensión del presente.

En cierto sentido, *adversos* son los tiempos para los clásicos, especialmente si nos fijamos en el significado excesivamente equívoco dado hoy a este concepto, la palabra misma «clásico» no ayuda demasiado en el asunto, pues no nos sitúa con alguna aproximación, sin excesivos equívocos, al objeto a que se refiere. *Favorable,* sin embargo, parece ser la época para leer a los clásicos, si observamos las colecciones de libros dedicadas a los grandes pensadores y creadores literarios del pasado en la actual cultural del espectáculo y mercadotecnia de finales del siglo xx. Quien se acerque a cualquiera de estas nuevas colecciones, podrá comprobar el significado que cada uno de esos autores tiene para sus introductores. Todas las presentaciones son magníficas lecciones sobre el significado de los clásicos para nuestro presente. Pero si, en verdad, la palabra clásico no ayuda demasiado, entonces cómo podemos contestar la pregunta ¿cómo detectar a un autor clásico sin caer en circularidad argumentativa? En principio, y lo digo sin ningún rubor, no lo sé o, mejor dicho, no creo que exista una fórmula secreta o mágica que nos permita decir quién es un clásico para aquí y ahora, es decir, qué obra es decisiva para entendernos en la actualidad. No hay una fórmula única, sino una pluralidad de formas que, a veces, están en contradicción unas con otras. Por eso, nunca es ocioso estudiar los diferentes juegos intelectuales, fórmulas o manera de leer a los clásicos para aquí y ahora. La lectura de Aristóteles por Hegel, o de Alfarabi por Leo Strauss, o la interpretación de Maquiavelo que lleva a cabo Lefort, son ejemplos del «juego» que unos filósofos utilizan para leer a otros filósofos que pasan por ser clásicos, y que acaso puedan ayudarnos a la reconstrucción de una filosofía que olvidó sus principales señas de identidad. No me cabe la menor duda de que esta perspectiva, inaugurada por el libro de la *Metafísica* de Aristóteles, aún sigue abierta.

Pero, antes de nada, quizá convenga recordar que no ha sido mala estrategia el intentar arropar con vestidos un tanto legendarios a todos esos grandes escritores. Sin embargo, y esto es lo malo, la leyenda casi siempre está construida con los intereses espurios del presente o, sencillamente, con intereses poco justificados racionalmente. Por supuesto, poco

ayuda a resolver este problema, según han intentado insistentemente a lo largo de la historia un romo racionalismo, la búsqueda de «coherencias» entre la obra y la vida de un autor para definir a un clásico, pues esto tiene tan poco sentido como juzgar la vida por la obra. Parece, pues, que lo que hace a un autor del pasado actual, o sea clásico, no es tanto que supiera responder acertadamente a los problemas de su tiempo, cuanto que sus respuestas, a unas circunstancias totalmente ajenas a las nuestras, aún puedan valorarse para que nosotros respondamos a los problemas de nuestro tiempo. Las cuestiones y las respuestas de un clásico importan bastante menos que los *modos* y las *maneras* utilizados para entender su época. La enseñanza de un clásico, su validez y actualidad, no reside en otra cosa que no sea un aprendizaje inteligente e imaginativo acerca de la forma, sin importar su adecuación o no para su momento, que ellos tuvieron de responder a las dificultades y avatares en que su peripecia biográfica estaba integrada. No son los resultados o conclusiones lo que juzga el lector de un clásico. La circunstancia y la respuesta son anécdotas en el pensamiento de un clásico, la «categoría» es lo relevante, es decir, la *forma* de responder que se encuentra en su obra.

A mitad de camino entre el dogmatismo y el escepticismo, el trabajo del pensamiento intenta definirse en su propio movimiento hacia la búsqueda de verdades, porque sabiendo que frivolidad y tedio, como dijera Hegel, se apoderan de lo existente cuando la «verdad» es sólo una, hemos de reconocer que el esfuerzo por pensar no es nada más que un vago presentimiento acerca de lo desconocido que actúa como un signo premonitorio de que algo otro se avecina. La lectura de un clásico, en efecto, no altera la fisonomía del todo, pero sus verdades son como destellos, al decir del mismo Hegel, que anuncian la imagen del nuevo mundo. Estudiando a un clásico no aprendemos una verdad, sino la manera de descubrir verdades. No se aprende filosofía, como afirmó Kant, sino a filosofar. Sin embargo, para aplacar ciertos entusiasmos tan «fundamentalistas» como dogmáticos, que pudieran derivarse de esta posición débilmente racionalista, aconsejó tomarse muy en serio el escepticismo, o sea, insistir en que una historia del pensamiento que desee orientarse hacia el futuro, desde el presente, se encontrará siem-

pre recorrida por aquella contradicción que Adorno, de modo tan pesimista como comprensivo, caracterizó como prototípica en el inicio de toda filosofía crítica: la contradicción de intentar decir lo que no se puede decir. Esta «contradicción» —para algunos «paradoja» o «ambigüedad»—, sin embargo, convierte al pensamiento crítico en una tarea permanente e inacabada. La filosofía crítica, al fin, se parecería mucho a la tarea que Adorno atribuye a los payasos: tener que hablar como si poseyeran por completo lo que saben que están muy lejos de poseer. Acaso, por eso, no deberíamos olvidar que si las filosofías de *ahora mismo* desean desempeñar un papel importante en el ámbito de los saberes contemporáneos y, por supuesto, si desean tener un puesto al sol del reconocimiento público, casi siempre ensombrecidas por la ciencia y la ideología, deberán «rescatar» su propia historia de modo crítico, pues, de lo contrario, las especulaciones del pasado pueden caer en un mayor descrédito que las del presente.

Eso no significa, sin embargo, pactar una renuncia al pasado filosófico, sino intentar, como decía más arriba, «salvarlo», y para ello nada mejor que vestir a las filosofías de ese pasado con un prestigio legendario, en el sentido evocador postulado hace ya tiempo por Robin para toda historia de la filosofía, que toda ella fuera *legenda.* O sea, se trataría de leer del pasado filosófico sólo aquello que debe ser leído de acuerdo con los intereses del presente, que han de estar «justificados» —y acaso ésta sea la función más importante de la filosofía hoy— por las pautas de una filosofía crítica de carácter práctico (político y moral). En verdad, ésta no es sino otra manera de proponer que la tarea de reconstrucción de la filosofía contemporánea pasa en buena medida por la *rehabilitación* de la filosofía práctica, aunque yo preferiría decir política, que debería medirse siempre con la propuesta hegeliana de la conciencia y el saber modernos estrechamente vinculados a su especial manera de historiar la filosofía. El modelo hegeliano, a pesar de todo, sigue siendo decisivo para los profesionales de la filosofía, especialmente para entender el pasado filosófico, o mejor dicho, a los clásicos de la filosofía. Y, aunque algunos cuestionemos esta manera de hacer filosofía, resulta inevitable pasar por la filosofía de Hegel para entender todo lo que ha venido después de la muer-

te de Hegel. En este punto a Vásquez le asiste toda la razón al decir: «La total ignorancia de Hegel les hacía imposible comprender a Marx. Asimismo vemos hoy a supuestos intérpretes de Nietzsche o Kierkegaard que, por ignorar a Hegel, nada entienden de Nietzsche o Kierkegaard. Este último filósofo construye su filosofía en una constante polémica con Hegel. Para él Hegel es el *filósofo* y su filosofía es *la filosofía.* En ella está aprehendida toda la filosofía y criticarla, demostrar su unilateralidad, su no verdad, es lograr la afirmación más sincera y profunda del destino del individuo»[6]. No sé si en nuestro tiempo puede seguir manteniéndose un juicio parecido al de Kierkegaard sobre la filosofía entera de Hegel, pero estoy convencido de que su *Filosofía del Derecho* sigue siendo un libro canónico, una manera ejemplar de pensar para quienes se dedican a este ambiguo y extraño saber que llamamos filosofía.

### *Vigencia de la Filosofía del Derecho*

Resulta casi obvio para el profesional de la filosofía decir que la *Filosofía del Derecho* es una obra de referencia fundamental para seguir pensando sobre el derecho, la política, el Estado, la sociedad civil y, sobre todo, esta obra es un parteaguas para analizar la propia suerte que cabe esperar del destino de la filosofía como sabiduría para la vida. Sin embargo, la unanimidad sobre la importancia de este texto se rompe cuando comparamos las contrapuestas interpretaciones que de él realizan los filósofos contemporáneos. Para empezar ya hay discrepancias sobre el lugar que ocupa esta obra en el *sistema* hegeliano, por ejemplo, para uno de sus grandes intérpretes alemanes, el filósofo Karl Löwith, la *Filosofía del Derecho* respondería casi exclusivamente a una etapa del pensamiento hegeliano preocupado únicamente por «justificar» y darle «legitimidad» al Estado burocrático de Prusia[7]. Para otros, por ejemplo, para José María Ripalda,

[6] E. Vásquez, *Para leer y entender a Hegel,* Mérida, Universidad de los Andes, 1993, pág. 271.

[7] K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche,* trad. de E. Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968, pág. 336.

tan gran filósofo como buen traductor al español de Hegel, «desesperanza, angustia y ansia de algo sólido han tenido su parte en la *Filosofía del Derecho»*[8]*;* quizá porque esta opinión de Ripalda sobre la *Filosofía del Derecho* puede hacerse extensiva a toda la obra de Hegel, merezca la pena detenerse en esta interesante interpretación hispánica de la filosofía de Hegel.

Entre la melancolía de un pasado que ya no volverá y un incierto futuro político que no somos capaces de esbozar, la cita de Ripalda sobre Hegel nos enseña sobre las dificultades del historiador de la filosofía para situar claramente a Hegel entre los filósofos de la revolución o, por el contrario, de la reacción. En efecto, frente a la racionalista lectura de Hegel, que considera a éste poco menos que ininteligible, sin contemplar la influencia determinante que tuvieron sobre su pensamiento la Revolución Francesa, el dominio mundial de Napoleón y la guerra prusiana de liberación, acaso sería más realista reconocer que el pensamiento de Hegel se mueve entre el optimismo más ilustrado y el pesimismo más inteligente del Romanticismo. Ripalda contrasta y compara el espíritu de la filosofía de Garve y el de Hegel para concluir que éste ya no podía «permitirse el optimismo de Garve». Después de todo lo que había tenido que vivir, y sobre todo sufrir, del fracasado proyecto revolucionario de la Ilustración, Hegel tiene que reconocer que el tiempo de la fermentación ha pasado y, sin embargo, éste es el preciso y sugerente matiz que introduce la lectura de Ripalda, *nada ha madurado:* «La conciencia ascendente de la Ilustración (...), encuentra cara a cara —es un cruel desengaño— la imagen verdadera que perseguía sin saberlo: el desgarramiento social e interior en toda su crudeza (...). La inquietud angustiada de Hegel me parece tener, además, una dimensión especial: la precariedad de su teoría política, la inanidad de su reconciliación filosófica ante la dureza de los mecanismos históricos reales se le impone en forma afectiva, aunque reprimida intelectualmente. Contra las aseveraciones de una ilustración frivola y en todo caso a menudo ingenua, Hegel tuvo que consta-

[8] K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche,* trad. de E. Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968, pág. 336.

tar una y otra vez en su vida lo incurable de su situación histórica. Un deseo anónimo y tremendo avanza por el camino falso que le marcan los signos sociales, para dar con toda su fuerza contra una pared, estrellarse, retroceder o remontarla en una apoteosis sin llegar nunca a traspasarla: la pared es ese mismo impulso en la forma estática de significante y significado. *Desesperanza, angustia y ansia de algo sólido han tenido su parte en la «Filosofía del Derecho»*[9].

Por lo tanto, no parece muy fiable esa visión lineal de la filosofía de Hegel que nos muestra, primero, un joven Hegel revolucionario absolutamente condicionado por el acontecimiento de la Revolución Francesa; después, anonadado por el poderío mundial de Napoleón, vendría un Hegel maduro, que daría paso, finalmente, a un Hegel reaccionario. Quizá sea más coherente y, sobre todo, más acorde con su filosofía de la escisión de la conciencia moderna, presentar un Hegel entre el temor y la esperanza, debatiéndose siempre con la desesperanza y la angustia de no encontrar razones suficientes para justificar el principio fundamental de la *Filosofía del Derecho,* en cierto sentido, el principio clave de la modernidad en la que todavía hoy seguimos instalados: «El derecho de la libertad subjetiva constituye el punto central y de transacción (crítico) de la diferencia entre antigüedad y época moderna. Este derecho ha sido expresado en su infinitud por el cristianismo y establecido en efectivo principio universal y real de una nueva forma del mundo. A su más precisa configuración pertenecen el amor, lo romántico, el fin de la eterna bienaventuranza del individuo, etc., así como también la moralidad y la conciencia moral, y las demás formas que aparecerán a continuación como principios de la sociedad civil y como momentos de la constitución política, o bien que se manifiestan en general en la historia, especialmente del arte, de las ciencias y de la filosofía»[10].

En cualquier caso, no parece cuestión despreciable a la hora de interpretar a Hegel la discusión sobre si la evolución

[9] Ibíd., págs. 35 y 36.

[10] G. W. F. Hegel, *Grundlinien de Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse,* Berlín, Akademie-Verlag, 1981, págs. 150-151. Véase mi comentario a este texto en A. Maestre, *Modernidad, historia y política,* Pamplona, Editorial Verbo Divino, 1992, págs. 72 y sigs.

de su pensamiento estaba determinada, primero, por los ideales utópicos ilustrados y revolucionarios o, por el contrario, en un segundo período de su obra, y bajo el dominio napoleónico, nos encontramos con una filosofía realista y reconciliada con lo real. La discusión, pues, sobre cuáles son las razones y los motivos que determinan el paso de la visión de un *joven Hegel,* por decirlo con el título de la importante obra de Lukács, por un lado, a la de un Hegel maduro y gran teórico del Estado burgués, por otro lado, dista mucho de estar resuelta. En esta perspectiva, todavía hoy el conflicto de interpretaciones sobre la *Filosofía del Derecho* resulta decisivo para llevar a cabo no sólo una correcta interpretación del legado hegeliano para nuestro actual Estado de Derecho, sino también para superar la mala y espuria retórica que sigue dominando tanto los ambientes falsamente académicos como una arena política degradada con las falsas distinciones entre pensadores pesimistas y optimistas, conservadores y revolucionarios, en fin, entre filósofos de izquierda y derecha.

Entre las diferentes lecturas que contemporáneamente se han hecho de *Filosofía del Derecho,* destacaría la llevada a cabo por Habermas, especialmente en su *Facticidad y Validez*[11], porque pone en evidencia que no es fácil librarse de ese conflicto de interpretaciones entre un Hegel juvenil revolucionario y un Hegel mistificador de la dialéctica y conservador; en fin, nadie parece estar exento de caer en contradicciones, cuando situamos nuestro discurso entre una «supuestamente» conservadora filosofía hegeliana del derecho, por un lado, y una, no menos supuesta, filosofía «revolucionaria», de carácter ilustrado y kantiano del derecho, por otro lado. Ni siquiera Habermas está exento de esas incoherencias. Según he mantenido en otro lugar[12], este texto de Habermas trata, en efecto, de defender una vuelta a Kant, o mejor, una reivindicación de la filosofía del derecho de Kant utilizando el «método» y el procedimiento de Hegel de rescatar a través de la lógica del concepto los derechos fundamentales a partir del análisis de las Constituciones moder-

[11] J. Habermas, *Facticidad y Validez,* trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1998.

[12] A. Maestre, *El Pulso del Pensamiento,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, págs. 154 y sigs.

ñas. Este procedimiento habermasiano, en mi opinión, es una manera de escabullirse de Hegel refugiándose en las tesis kantianas; sin embargo, la reconstrucción habermasiana, la génesis lógica establecida por Habermas entre el Estado de derecho y la democracia no es sólo una relación histórica-contingente, según defiende textualmente Habermas, sino una vinculación interna y conceptual de gran parecido al que en su día llevó a cabo el gran Hegel, especialmente en su *Filosofía del Derecho,* seguidor aquí más que en ningún otro lugar del viejito y sabio Aristóteles: «Sólo como ciudadano de un buen Estado alcanza el individuo su derecho.»

AGAPITO MAESTRE

Catedrático de Filosofía
de la Universidad de Almería

# Prefacio del traductor

Esta traducción tiene su origen en nuestra actividad docente. Empezamos por traducir algunos trozos de esta obra y fuimos llevados paulatinamente a traducirla toda. Hay, ciertamente, una traducción en español[1], pero el lector verá enseguida, comparando la que hoy damos a publicidad y la existente, que pocas cosas tienen en común. Hemos procurado mantener el estilo original de la obra y por ello las dificultades propias del alemán en Hegel también se conservan en nuestra versión. Recordemos al lector respecto a ello solamente lo siguiente: cuando Marx critica la filosofía del Estado hegeliano, al citar el párrafo 262 de la *Filosofía del derecho* y al pasar a la exposición de su significado, dice que va a «*traducir* las frases» de Hegel. De modo, pues, que el lector también tendrá que hacer ese trabajo de traducción, de desentrañar el significado y el sentido de las tesis hegelianas. No es una lectura fácil, y ello se debe a varias razones. En primer lugar, para comprender esta obra en particular hay que enmarcarla dentro del contexto total del pensamiento hegeliano y, sobre todo, hay que tener en cuenta a la *Ciencia de la lógica.* Hegel mismo nos advierte que en la *Filosofía del derecho* está presupuesto el procedimiento filosófico y que éste ya ha sido expuesto en la lógica filosófica (ver pá-

[1] *Filosofía del derecho.* Traducción de la doctora Angélica Mendoza de Montero. Editorial Claridad, Buenos Aires, 1937. Tengo entendido que han sido publicadas más de doce ediciones.

rrafo 2). En segundo lugar, Hegel está inmerso en una tradición filosófica. Tiene como antecesores a Kant, Fichte y Schelling y, más remotamente, a toda la historia del pensamiento filosófico. Es por esta razón por la que, a veces, si se desconocen los pensadores contra los que Hegel argumenta, es difícil ver los alcances de las tesis hegelianas. Sin embargo, el conocimiento de la filosofía kantiana es fundamental para la comprensión de la filosofía hegeliana; sobre todo, el conocimiento de la filosofía moral y política de Kant se revela esencial para entender la filosofía política de Hegel.

Hechas estas advertencias, tratemos de dar una visión sucinta de la *Filolofía del derecho.* En primer lugar, veamos la opinión de Marx sobre dicha obra. En diversas ocasiones, Marx se refirió a la filosofía política de Hegel. Nos dejó la *Contribución a la crítica le la filosofía del derecho de Hegel y la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel.* La primera fue publicada en 1844 y la segunda fue escrita en 1843. De la primera obra hay en español las traducciones de W. Roces, publicada en 1959 y la de R. Mondolfo publicada en 1968[2]. De la segunda, hay una traducción publicada en 1968[3], la cual es sumamente deficiente. Lamentablemente, *la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* comienza en el párrafo 261 de la *Filosofía del derecho* y, por tanto, todo el sector del *derecho abstracto* y la *moralidad* no aparecen en los manuscritos de Marx. Decimos lamentablemente porque Marx era un profundo conocedor de la filosofía hegeliana y su crítico más consecuente.

En la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* Marx no considera a dicha filosofía como vinculada a la conciencia política y jurídica alemana. Antes bien, según él, esa filosofía jurídica y política es la «negación categórica de toda forma existente hasta hoy de la conciencia urídica y política alemana»[4]. Marx destaca en ese mismo trabajo que la obra jurídica y política hegeliana se refiere no a a realidad alemana, sino a una realidad que está más allá del Rin. El Estado alemán *real* expresa el *antiguo régimen (anden régime)* y es la no realización del Estado moderno, la

[2] Ediciones nuevas. Buenos Aires.
[3] Editorial Grijalbo, 1968.
[4] *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho,* pág. 28. Ediciones nuevas.

«espina en la carne» de ese Estado moderno. Por el contrario, la *teoría* política alemana se refiere al Estado moderno no realizado aún en Alemania, la corrupción de la carne del Estado alemán que todavía no ha logrado la transformación política y jurídica que lo ponga a la par de los otros Estados europeos que han destruido el antiguo régimen. Por consiguiente, la teoría política y jurídica alemana desempeña un papel *crítico* respecto al estado de cosas existentes en Alemania. Esa teoría corresponde no a la realidad jurídica y política alemana, sino a la realidad de otros pueblos que sí han realizado el Estado moderno. El pensamiento teórico político-jurídico alemán, esto es, la filosofía del derecho, expresa lo que otros pueblos han hecho, es la conciencia teórica de la praxis de otros pueblos: «Los alemanes han pensado en política lo que otros pueblos han hecho»[5]. La grandeza y la elevación del pensamiento teórico alemán contrastan con la unilateralidad y la humildad de la realidad social alemana.

Por consiguiente, el ser social alemán, su existencia real, no tiene su expresión en las obras teóricas de sus pensadores. Sólo las obras teóricas alemanas son contemporáneas del presente y marchan a la par de él. Esas obras teóricas anticipan lo que el pueblo alemán debe hacer para igualar su realidad social con la de los otros pueblos europeos. Los alemanes han vivido en las obras filosóficas su *posthistoria.* Estas entonces les señalan el camino que han de seguir, las transformaciones que han de hacer, para que su realidad jurídica y política se ponga a la altura de la teoría. El pensamiento en este caso no es reflejo de la existencia social, la conciencia no es el ser consciente de la realidad. Paradójicamente, los países más adelantados económicamente, políticamente, socialmente, no son los que han tenido más vuelo teórico, sino que, por el contrario, un país más atrasado económica y políticamente, como lo era Alemania, es el que ha producido la filosofía más avanzada como expresión, no de su realidad, sino de la de otros pueblos. El ser social está ubicado en un lado y la conciencia en otro.

Es a Hegel a quien corresponde esa conciencia teórica; es a él a quien ha tocado hacer la exposición del Estado mo-

[5] Ibíd., pág. 29.

derno y también la *crítica* de ese Estado: «La crítica de la filosofía alemana del Estado y del derecho, que ha alcanzado gracias a Hegel su concepción más consecuente rica y última, es a la vez tanto el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad anexa a él como también la negación categórica de toda forma existente hasta hoy de la conciencia jurídica y política alemanas, cuya expresión más noble y universal, elevada a la categoría de ciencia, es precisamente la filosofía especulativa del derecho»[6]. Alemania ha hecho la revolución teóricamente antes de hacerla prácticamente. Pero para hacerla prácticamente hace falta algo más que la teoría. Hace falta una fuerza práctica que lleve a cabo la revolución teórica, que haga que esa fuerza teórica, adversaria de la conciencia política alemana, cobre existencia empírica.

El texto de Marx que acabamos de citar no parece considerar a la filosofía política hegeliana como expresión del estado de cosas existentes en Alemania. Todo lo contrario. Vincula a dicha filosofía con la revolución que otros pueblos han hecho prácticamente y los alemanes sólo teóricamente, en la cabeza.

Una crítica más elaborada a la *Filosofía del derecho* la hará Marx en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel,* escrita contemporáneamente con la obra que acabamos de citar. Esa crítica se refiere, en primer lugar, al sujeto que constituye la realidad, a la actividad que se manifiesta y se expresa en la constitución de la realidad política, económica y social. Marx demuestra cómo la filosofía del derecho hegeliana no es otra cosa que la aplicación de la lógica hegeliana a la realidad social. Esa lógica parte del punto ae vista de que el verdadero sujeto es el concepto. El concepto es lo que constituye la realidad. El concepto es actividad, movimiento, y su actividad consiste en hacer que la materia se adecúe a lo que él es. Hegel ha destacado con mucho énfasis que la realidad sensible no está adecuada a la existencia humana y, por consiguiente, esta realidad natural, inmediata, tiene que ser transformada. El hombre, tal como él existe en la naturaleza, no es aún un ser humano. Por eso tiene que transformarla, tiene que hacerla humana, adecuarla a él. El mundo humano

[6] Ibíd., págs. 27-28.

no es un mundo natural, sino un mundo transformado por la actividad humana. Pero esa actividad humana que transforma a la naturaleza, que hace surgir un mundo humano, es decir, un mundo en el que hay leyes, costumbres, religión, arte, instituciones sociales, si bien es cierto que es siempre actividad de individuos singulares que persiguen fines particulares, que convierten sus necesidades particulares en finalidades particulares, realizan y producen instituciones y leyes universales, no es el resultado de la voluntad de esos individuos singulares. La actividad humana singular, es decir, de los hombres singulares, produce una realidad social regida por leyes, instituciones y costumbres universales en las que tienen vigencia y realidad la libertad y la felicidad humanas. Esta fuerza, esta actividad, que adquiere existencia sensible mediante la actividad de los nombres de carne y hueso, es lo que llama Hegel el *concepto* o el pensamiento. Éste es, pues, el verdadero sujeto o *demiurgo* de la realidad, como lo llamara Marx. El pensamiento o el concepto es lo *universal* y, a la vez, lo particular. Esto último no es más que la *manifestación o revelación* del concepto o el pensamiento y sólo como tal es verdadero o real. Lo singular y lo particular no son otra cosa que el *fenómeno* ó la manifestación sensible de lo universal y éste sólo tiene existencia sensible, existencia verdadera, en cuanto existe como revelación o manifestación del concepto.

Lenin ha caracterizado con toda claridad y precisión este principio fundamental de la dialéctica hegeliana: «El desdoblamiento de lo uno y el conocimiento de sus partes contradictorias... he allí el *fondo* (una de las esencias), y uno de los rasgos, una de las particularidades fundamentales, y tal vez la más fundamental de la dialéctica»[7]. Lenin sigue desarrollando este aspecto fundamental de la dialéctica. Observa que ya Hegel, genialmente, como también Aristóteles, había estacado que la dialéctica, esencialmente, consiste en esta relación entre lo universal y lo particular, entre la totalidad y las partes que lo constituyen: «Que se comience por lo más simple, lo más habitual, lo más general, etc., por *cualquier proposición:* las hojas del árbol son verdes; Juan es un hom-

[7] *Cuadernos fdolosóficos,* pág. 279. Editions Sociales, 1955. Traducción de Lida Vernant y Emile Bottigelli.

bre; Sultán es un perro, etc., ya hay en ello (como lo subrayaba genialmente Hegel) *dialéctica:* lo *particular es general»*[8]. Y Lenin cita también la *Metafísica* de Aristóteles: «Pues naturalmente no se puede pensar que hay una casa —una casa general— fuera de las casas visibles»[9]. Por consiguiente, saca como conclusión Lenin, «los contrarios —lo particular es opuesto a lo general— son idénticos: lo particular no existe sino en la medida en que se vincula a lo general. Lo general no existe sino en lo particular, a través de lo particular. Toda cosa particular es (de alguna manera) general. Toda cosa general es (una parcela, un lado, una esencia) particular»[10].

Hegel, pues, ha planteado correctamente la relación entre lo universal y lo particular. Pero lo universal para él es el concepto o el pensamiento, o sea, el yo que constituye la realidad manifestándose como *el* concepto. Pues la actividad del yo consiste esencialmente en *concebir (Begreiffen),* y concebir consiste en unir lo universal a lo particular, en hacer que lo singular y lo particular sean transformados hasta que se adecúen o sean conformes al concepto o, lo que es lo mismo, al pensamiento. Esta unidad del concepto con la realidad sensible, con los seres sensibles, es lo que llama Hegel *racionalidad:* «Considerada abstractamente, lo racional consiste en general en la unidad de la universalidad y de la individualidad»[11]. Para dar un ejemplo que no nos aleje mucho de nuestro tema, escojamos el concepto de *libertad.* Digamos que la voluntad racional es voluntad libre o voluntad puya finalidad es llegar a ser lo que ella es, es decir, libertad. Según Hegel, la libertad que no tiene determinaciones, que no tiene caracterizaciones particulares, no es libertad verdadera. Es sólo libertad *abstracta,* esto es, libertad que ha hecho abstracción o que ha puesto de lado o aniquilado todas sus especificaciones. Así como la casa *en general,* o el concepto de casa, para retomar el ejemplo de Aristóteles, no existe fuera de las casas singulares, asimismo la libertad universal no existe fuera de *las* libertades particulares, fuera de las deter-

[8] Ibíd., pág. 281.
[9] Ibíd.. pág. 281
[10] Ibíd., pág. 281.
[11] *Filosofía del derecho,* párrafo 258, *Observación.*

minaciones concretas que la hacen existir verdaderamente. *El* pan no existe fuera y aparte de los panes singulares, ni la fruta existe fuera de la piña, el melón o el plátano. Pero éstos a su vez contienen dentro de sí a lo universal.

Hegel considera que estas determinaciones singulares son puestas por el concepto o el yo. Son manifestaciones o revelaciones del yo. No puede haber entonces una materia sensible fuera o aparte o anterior al concepto. Esta materia sólo tiene realidad efectiva o *Wirklichkeit* en cuanto es producida o elaborada por el concepto: «El demostrado carácter absoluto del concepto, frente a la materia y en la materia empírica, y más precisamente en sus categorías y determinaciones de reflexión, consiste precisamente en que la misma materia, tal como aparece *fuera* y *antes* del concepto, no tiene *verdad,* sino que la tiene solamente en su idealidad, o sea, en la identidad con el concepto»[12]. No sólo la materia no tiene realidad fuera y antes del concepto, sino que es el mismo concepto el que engendra la materia, el que la produce desde sí misma. El concepto sin la materia es imperfecto, incompleto, y por eso es abstracto (unilateral, incompleto). Su dialéctica debe hacerlo salir de esa abstracción y unirse con la materia producida por él mismo. De este modo, lo universal, engendrando lo singular, queda unido con él, formando una unidad de forma y de contenido, de universalidad y singularidad, de infinitud y finitud. Los entes finitos (materiales) son múltiples, caducos, surgen y desaparecen. Pero en ellos se manifiesta o se revela lo universal e infinito que se mantiene y se repone constantemente en ese ser finito. Lo finito no es, pues, solamente surgir y desaparecer, sino que estas características son imprescindibles para que lo infinito (el concepto, el pensamiento) se manifieste. El sentido de esa caducidad se encuentra en el concepto que es el fundamento del cual surgen y tienen que retornar cuando perecen *(zu Grunde gehen).*

El concepto es convertido en sujeto *(die Idee wird versubjektiviert,* dirá Marx), y así el pensamiento es concebido como la fuente de toda actividad, como el origen de toda realidad. La racionalidad de que habla Hegel es la racionalidad

[12] *Lógica,* tomo II, libro III, La doctrina del concepto. En la traducción de R. Mondolfo, pág. 267. Ed. 1956.

del concepto, el cual es el supuesto fundamental de la filosofía hegeliana. El fundamento, el ser originario y esencial, es el pensar o el concepto.

Feuerbach ya había criticado este presupuesto de la filosofía hegeliana. Había mostrado, en sentencias resumidas, que la filosofía hegeliana había convertido al concepto o pensar en el sujeto del cual la realidad sensible no es más que el *predicado.* De este modo, el mundo material, el mundo sensible, no tiene su fundamento y su causa en sí mismo, sino en otro. Feuerbach, según Marx, en este respecto, fundó el *verdadero materialismo* y la *ciencia real* porque rechazó el ser ideal (el concepto, el pensar) como fundamento y causa del ser sensible y a esta posición contrapuso «lo positivo que descansa en sí mismo y fundamentado positivamente en sí mismo»[13]. Así como la teología coloca el origen y la causa del mundo en un ser abstracto, sin carne ni sangre, la filosofía hegeliana coloca en el concepto, otro ser abstracto, el origen y la causa del mundo sensible.

Es desde la perspectiva de esta crítica feuerbachiana como Marx denuncia la filosofía política de Hegel, la cual no es más que la aplicación de la *lógica* a la realidad social. Por esta razón todas las determinaciones de la realidad social, jurídica, económica, política no son otra cosa que determinaciones del concepto, determinaciones lógico-metafísicas que se encuentran primero en la lógica y luego en la realidad sensible, en el mundo fenoménico. Marx no hace más que aplicar, en este aspecto de la crítica a Hegel, respecto a cuál es el verdadero sujeto, la crítica de Feuerbach: «Todo lo que se encuentra en la tierra, se encuentra de nuevo en el cielo de la teología; así también *todo lo que se encuentra en la naturaleza,* se encuentra de nuevo en el cielo de la lógica divina: cualidad, cantidad, medida, esencia, quimismo, mecanismo, organismo. En la teología tenemos cada cosa *dos veces:* una vez en abstracto y la otra en concreto. En la filosofía hegeliana, tenemos cada cosa dos veces: como objeto de la lógica y luego de nuevo como objeto de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu»[14].

[13] *Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general,* pág. 51. Ed Grijalbo. Trad. W. Roces, 1959.

[14] L. Feuerbach, *Tesis provisorias para la reforma de la filosofía,* tesis 12, en *Textos escogidos de L. Feuerbach.* Traducción de Eduardo Vásquez, UCV, 1963.

Marx aplicó concretamente a la filosofía hegeliana esta interpretación de Feuerbach. Así, Marx afirma en su análisis de la filosofía del derecho, en relación al párrafo 270 de dicha obra: «El verdadero interés no es la filosofía del derecho, sino la lógica. El trabajo filosófico no consiste en que el pensar tome cuerpo en determinaciones políticas, sino en que las determinaciones políticas existentes sean volatilizadas en pensamientos abstractos. El momento filosófico no es la lógica de la cosa, sino la cosa de la lógica. La lógica no sirve como prueba del Estado, sino que el Estado sirve como prueba de la lógica»[15].

Es, pues, la lógica hegeliana la que hace comprensible la filosofía del derecho. Es allí donde está el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana.

En la filosofía del derecho encontramos hechos tales como la propiedad privada, la familia, la sociedad civil, la corporación, la administración de justicia, etc. Pues bien, todos estos hechos no son, para Hegel, más que momentos o determinaciones del concepto de libertad. Son existencias empíricas *(Dasein)* del concepto de libertad que han surgido por la *diferenciación (Unterscheidung)* del concepto que no permanece como universal *abstracto,* sino que cobra existencia empírica por su fuerza para darse realidad. Por lo demás, Hegel mismo lo dice repetidas veces en la *Filosofía del derecho:* «El método está presupuesto aquí desde la Lógica. Como en la ciencia, el concepto se desarrolla desde sí mismo, y sólo es una progresión y una producción *inmanente* de sus determinaciones» (párrafo 31). Y precisamente, es en este *desarrollo* o despliegue del concepto en lo que consiste la *dialéctica.* Progresar desde sí mismo, es decir, ser impulsado a desarrollar o desplegar sus determinaciones por su propia fuerza, he allí la clave del movimiento del concepto. El va más allá de sí mismo porque es *incompleto* si sólo permanece como concepto o *yo puro,* abstracto. El pensamiento (el concepto) sin la materia es unilateral y vacío y, por tanto, falso o no verdadero: «De todas maneras, pues, se ha concedido que el conocimiento que se detiene en el concepto, entendido puramente como tal, es incompleto y sólo ha

[15] K. Marx, *Frühe Schriften,* publicado por H. J. Lieber y Peter Furth. Darmsladt, 1971, tomo I, pág. 276.

alcanzado la *verdad abstracta*»[16]. Esta materia no le viene desde afuera, sino que él la engendra desde sí mismo. Su dialéctica consiste en negarse como universal abstracto y determinarse mediante la materia, pues sólo ésta es capaz de hacer que el concepto salga de su indeterminación y se convierta en un ser limitado, en un ser determinado o particularizado y singularizado. Esto prueba, según Feuerbach, que Hegel ha reconocido la *verdad* y realidad del ser material, de la sensibilidad, pues el pensar o el concepto por sí mismo es *nada,* es vacío e inexistente. Sólo la determinación sensible es capaz de sacar al pensamiento abstracto de su universalidad indeterminada. En términos hegelianos, la libertad *universal* es una abstracción sin contenido. Sólo existe la libertad como libertad realizada y sensible en la propiedad privada, en la moralidad, en la familia, en la sociedad civil, etc.

Estos distintos *grados* de la libertad es lo que llama Hegel *diferencias.* De modo que lo universal o el todo *concreto* es el todo diferenciado, el todo dividido en diversas partes que lo contienen. En esto consiste el concepto concreto: en ser una totalidad constituida por sus partes, las cuales sólo son comprensibles en su vinculación recíproca. Si es cierto que, para Hegel, lo universal no existe sino en unidad con lo singular o particular, también es cierto que estos últimos sólo existen como momentos del todo. La dialéctica es, pues, el motor del concepto, es decir, lo que lleva a diferenciarse en singularidades y particularidades, a producir lo particular y a ir más allá de lo particular producido por él mismo.

Es esta la dialéctica que está presente en la *Filosofía del derecho.* Hegel la concibe como la dialéctica del concepto que se *exterioriza* o se revela como mundo sensible. Es una dialéctica que presupone que el *ser verdadero* es el ser pensado, o mejor el ser pensante, el yo que es pensamiento exteriorizado o alienado *(entaüssertes).* La materia es la *autoalienación o autoexteriorización* del concepto o pensamiento.

Es a este supuesto donde se dirige la crítica de Marx. No es que Marx no considere de importancia decisiva las categorías de la dialéctica utilizadas por Hegel, y sobre todo la vinculación entre la universalidad y la particularidad, la rela-

[16] *Lógica II,* pág. 267. Hemos modificado la traducción de R. Mondolfo. Él traduce «y no ha alcanzado la *verdad abstracta*».

ción entre la totalidad y sus partes constitutivas, la necesidad en el análisis de la estructura social de partir de parcialidades aisladas artificialmente para luego ir incluyéndolas en totalidades y relaciones más amplias. Lo que Marx critica a Hegel es el supuesto de que el pensamiento o el concepto es el verdadero sujeto, el supuesto de que el pensamiento tiene automovimiento, movimiento propio, y que, por tanto, lo que actúa realmente no son los hombres de carne y hueso, los hombres históricos reales, sino el concepto. De modo, pues, que desde el punto de vista hegeliano, la historia que hacen los hombres reales no es la historia de esos hombres, sino la historia del pensamiento que sólo es comprensible para el filósofo. En esto consiste lo que llama Marx la historia *esotérica,* la cual consiste «en encontrar siempre en el Estado la historia del concepto lógico»[17].

Este presupuesto de la filosofía de Hegel hace imposible encontrar y establecer una vinculación efectiva entre lo universal y lo singular, entre lo infinito y lo finito, entre el sujeto y sus predicados, ya que el sujeto portador de las determinaciones no es el sujeto material, no son los hombres de carne y hueso que con su actividad constituyen la realidad, sino que el sujeto portador de las determinaciones y productor de ellas es el concepto. Lo universal no está vinculado efectiva y realmente a lo singular en cuanto es *la esencia de eso singular,* en cuanto es *inmanente* a ello, sino que es concebido como un sujeto distinto y autónomo de los casos singulares. No es, en el punto de vista hegeliano, lo singular o, lo que es lo mismo, los hombres de carne y hueso los que engendran lo universal, sino que, por el contrario, es lo universa] lo que produce lo particular y a la vez es diferente de ellos. De allí que Marx acuse a Hegel de dualismo, de haber mantenido separado al pensamiento de los seres sensibles: «La existencia de los predicados es el sujeto; por tanto, el sujeto es la existencia de la subjetividad. Hegel hace autónomos a los predicados, a los objetos, pero los hace autónomos separados de su autonomía real, de su sujeto. Posteriormente, el sujeto real aparece entonces como resultado, en tanto que hay que partir del sujeto real y considerar su objetiva-

[17] *Escritos de juventud,* pág. 263.

ción. Por consiguiente, la sustancia mística se convierte en sujeto real y el sujeto real aparece como un otro, como un momento de la sustancia mística. Precisamente porque Hegel parte de los predicados de la determinación universal en vez de partir del ente real *(ὑποκείμενον* sujeto) y como, sin embargo, tiene que haber un portador de estas determinaciones, la idea mística se convierte en ese portador. En esto consiste el dualismo: en que Hegel no considera a lo universal como la esencia real de lo real-finito, es decir, de lo existente y determinado o no considera el ente real como el *verdadero sujeto* de lo infinito»[18].

El problema que se le plantea a Marx es el de cuál es el verdadero sujeto. Si el pensar o el concepto no es el verdadero sujeto, la verdadera sustancia, y si los hombres y sus instituciones no son los predicados de ese sujeto, ¿cuál es entonces el *verdadero sujeto?* De acuerdo con la solución feuerbachiana, el sujeto verdadero son los hombres de carne y hueso y las relaciones que se establecen entre ellos. Por consiguiente, lo que antes era considerado *predicado* por Hegel es el verdadero sujeto. Es lo finito (los hombres, el mundo sensible) lo que engendra continuamente a lo infinito, a lo universal. Pero una vez producido lo infinito, lo universal, se convierte en un sujeto independiente, separado de su verdadero productor. Marx se hace eco aquí de Feuerbach: «Lo infinito es la *verdadera esencia* de lo finito, lo finito *verdadero» (Tesis provisorias,* tesis 30). O también como escribe Feuerbach en esas mismas tesis, en la 27: «La misión de la verdadera filosofía no es reconocer a lo infinito como finito, sino reconocer a lo finito como no finito, como infinito, o no poner lo finito en lo infinito, sino lo infinito en lo finito».

Feuerbach ha suministrado a Marx la base materialista para criticar a Hegel. Cuando Marx afirma en su interpretación y comentario al párrafo 262 de la *Filosofía del derecho* que en la dialéctica hegeliana «la condición es puesta como lo condicionado, lo determinante es puesto como lo determinado, lo productor es puesto como el producto de su producto»[19], está aplicando la crítica hecha ya por Feuerbach a

[18] *Escritos de juventud,* pág. 284.
[19] *Escritos de juventud,* pág. 264.

la filosofía hegeliana en la que Feuerbach mostraba cómo Hegel, al igual que la teología, convertía al mundo sensible en producto del ser espiritual, adulterando así la relación verdadera, ya que son los hombres los que producen las ideas y no a la inversa.

Incluso, en ese mismo párrafo, Marx aplica también la crítica feuerbachiana a la negación de la negación hegeliana, la cual no tenía otra finalidad que afirmar como ser verdadero el ser espiritual que ha *superado* su negación, esto es, su exteriorización y alienación en el mundo sensible, para estar cabe sí mismo como ser que se ha purificado de su relación con la alteridad, ya que sabe que esta *aparente* alteridad (por ejemplo, las determinaciones del ser sensible: la propiedad privada, la familia, etc.) no es otra cosa que el concepto mismo puesto como lo otro (la alteridad). Pues la única finalidad verdadera de la idea es conocerse a sí misma, ser au-(oconsciente, ser finalidad de sí misma, y por eso tiene que superar su *finitud* en la familia, en la sociedad civil, para producir su infinitud, para «ser para sí espíritu real infinito»[20].

Como ya dijimos, Marx utiliza las armas críticas que Feuerbach ha puesto en sus manos. Pero Marx va más allá de Feuerbach. En la *Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general*, Marx aplica la crítica de Feuerbach, aunque saca consecuencias de esa crítica que aquél no había sacado. Pues la dialéctica hegeliana aparentemente es una dialéctica *crítica* en el sentido que es una continua superación de todo *límite*, de todo ser finito. Pero Feuerbach ya había demostrado que ese criticismo es sólo *aparente*. Por ejemplo, en la *Filosofía del derecho* hay continuas superaciones (*Aufhebung*). Así, Hegel empieza con la propiedad privada, con el derecho abstracto, el cual es superado en la moralidad o libertad subjetiva. Ambos muestran su unilateralidad y abstracción, y son superados en la *eticidad* (familia, sociedad civil, corporación). Ésta a su vez es superada en relaciones más universales, en las instituciones del Estado. Sin embargo, la superación significa no sólo negar sino conservar, y conservar significa *mantener en pie*. Marx caracteriza por esta razón a la dialéctica hegeliana como un *criticis-*

[20] *Escritos de juventud*, pág. 264.

*mo meramente aparente (nur scheinbaren Kritizismus),* ya que todo lo criticado o superado permanece en la realidad sensible, en el mundo real donde los hombres llevan su vida real. Superar el derecho abstracto, que consagra la propiedad privada y las relaciones contractuales entre propietarios, es mostrar su unilateralidad y abstracción en el sentido de que dicho derecho carece de la libertad subjetiva, de subjetividad, de libertad individual, sin cuyo reconocimiento el derecho es sólo un cascarón vacío y coactivo. La moralidad es una crítica al derecho abstracto, pero una crítica que conserva y restablece lo criticado.

Por otra parte, la crítica de Marx observa que cada grado de desarrollo del concepto de libertad, esto es, cada determinación o existencia empírica de la libertad (el derecho abstracto, moralidad, etc.) es el resultado de la exteriorización o alienación del concepto, el cual sólo se hace objetivo alienándose o, en otras palabras, la constitución de la objetividad es la alienación del concepto o autoconciencia. Así, la superación de cada determinación es su confirmación, y como cada determinación es el producto de la alienación de la autoconciencia o del concepto, su confirmación es la de la autoalienación. Es por esta razón por la que Marx denuncia el concepto de *superación (Aufhebung)* de la filosofía hegeliana y la función conservadora que desempeña en la dialéctica. Feuerbach, al decir de Marx, ya había vislumbrado el papel que dicho concepto cumple en la filosofía hegeliana. Pues según Feuerbach, la dialéctica hegeliana terminaba afirmando el ser espiritual como verdadero ser. Este es el significado último de la *negación de la negación hegeliana.*

Tratemos de aclarar lo anterior. El punto de partida de Hegel es el concepto o la autoconciencia. Éste es lo universal abstracto, en el que no hay determinación, en el que no hay ningún ser determinado. Pero su dialéctica lo lleva a singularizarse y particularizarse, a darse un contenido. Esta singularización o particularización es lo que constituye la existencia empírica *(Dasein)* o determinación *(Bestimmung).* Esta determinación o existencia empírica del concepto universal es la unidad de lo universal y de lo particular. Es a esto a lo que llama Hegel *universal concreto.* Por ejemplo, el derecho abstracto es una determinación del concepto universal de voluntad libre y, como tal es su existencia empírica, el modo

como existe en el mundo de los hombres. Pero es a la vez la *negación* del concepto abstracto universal y su realización positiva. Esto constituye su objetivación, su realización como objeto, su cosificación o alienación. Este primer paso constituye la primera negación.

Esta primera negación puede considerarse como el momento *materialista* de la dialéctica hegeliana, su momento *ateo,* ya que el ser espiritual autónomo, abstracto, ha sido negado y sólo existe estando vinculado al mundo material. Es la unidad de ser y pensar. Pero Hegel afirma que sólo es verdadero la negación de esta primera negación. Es decir, que el ser verdadero es el ser que se confirma por la mediación de otro. No hay verdad sin mediación, y mediación es negación. Por eso, el ser verdadero es el ser que se restablece mediante su relación con otro ser. De allí que pasando por lo otro, por su mediador, él debe salir de su compenetración con ello y volver a sí mismo. De modo que la segunda negación o negación de la negación es el restablecimiento o la restauración del ser de donde se había partido. Lo negado no resulta destruido sino confirmado.

Este proceso, según Marx, contiene dos consecuencias peligrosas. Por una parte, comoquiera que la primera negación (exteriorización, determinación, existencia empírica, alienación) es la constitución de la realidad objetiva (como objetivación del concepto o de la autoconciencia), Marx considera que el hombre lleva en esta objetividad alienada su verdadera vida humana. Así, en el régimen de propiedad privada, como primer grado de exteriorización del concepto o de la autoconciencia, el hombre, o los hombres, desenvuelven su verdadera vida humana: «El hombre que ha reconocido que lleva en el derecho, la política, etc., una vida alienada, lleva en esta vida alienada, como tal, su verdadera vida humana»[21]. Este reconocimiento mencionado arriba se refiere a que Hegel considera que la verdadera esencia del hombre no se encuentra en esta existencia empírica, resultado de la alienación de la autoconciencia, sino en la autoconciencia que sabe que la realidad que ella ha engendrado no es otra cosa que ella misma puesta como lo otro, pero que una vez

[21] *Escritos de juventud,* tomo 1, págs. 654-655. En *La Sagrada Familia,* publicada por Grijalbo, en la versión de W. Roces esta cita se encuentra en la pág. 62.

*pensada* dicha realidad esta *apariencia* de autonomía, de independencia, se disuelve. En la realidad constituida por ella la autoconciencia sabe que esa realidad es ella misma puesta como *objeto,* como objetividad. Por consiguiente, la *objetividad se disuelve en la misma autoconciencia.* Y es justamente en este saberse a sí misma como *realidad sensible* lo que constituye la negación de la negación, la cual no es otra cosa que la disolución del mundo sensible y la afirmación del hombre como ser espiritual: «Ahora bien, la conciencia sabe la nulidad *(Nichtigkeit)*[22] del objeto, es decir, el no-ser diferente de ella del objeto, el no-ser del objeto para ella, por el hecho de que sabe al objeto como su autoexteriorización *(Selbstentaüsserung),* es decir, se sabe —el saber como objeto— por el hecho de que el objeto sólo es la *apariencia (Schein)* de un objeto, una neblina fingida, pero, según su esencia, es nada más que el saber que se ha contrapuesto a sí mismo y, por consiguiente, se ha contrapuesto una *nulidad,* un algo que no tiene *ninguna* objetividad fuera del saber; pero el saber sabe que relacionándose con un objeto, solamente está *fuera* de sí, se exterioriza: que él *mismo* se *aparece* a sí mismo sólo como objeto o que lo que se le aparece como objeto sólo es él mismo.

«Por otra parte, dice Hegel, aquí yace a la vez este otro momento de que el saber ha superado y recuperado en él en la misma medida esta exteriorización *(Entäusserung) y* objetividad y, por tanto, en *su ser otro como tal* está *cabe sí* (bei sich)»[23].

Marx concluye afirmando que en esta controversia se reúnen todas las *ilusiones de la filosofía especulativa hegeliana.* ilusiones, por cuanto la autoconciencia reconoce que el mundo sensible es su autoalienación *supera* dicha alienación, pero reconoce también que este mundo, que es su alienación, constituye su verdadera existencia empírica, y por eso, en su ser otro, en ese mundo alienado admite que ella *está cabe sí misma.* Curiosa superación esta que considera que el pensar de la alienación, el saber de sí como existencia alienada, constituye una superación. Hegel, según Marx, sos-

[22] Tanto W. Roces como F. Rubio traducen *Nichtigkeit* como negatividad. Nosotros preferimos *nulidad,* por cuanto se refiere al no-ser del objeto.

[23] *Escritos de juventud,* tomo 1, págs. 653-654. En *La Sagrada Familia,* pág. 62.

tiene que la filosofía o el pensar especulativo, mediante el concepto de superación, puede realizar la verdadera existencia humana. Por ejemplo, si Hegel reconoce que la propiedad privada es autoalienación, ésta tiene que ser superada. Pero la superación consiste solamente en el saber de esta alienación, en el pensamiento filosófico sobre ella, esto es, en el saber. Pero a la vez, este saber filosófico a la vez que piensa la alienación la deja estar, la confirma, porque sabe que aquello que piensa es ella misma. A esto conduce la unidad del sujeto y del objeto: a disolver en la autoconciencia toda alienación. Y como toda alienación es objetivación, a disolver toda objetividad en la autoconciencia.

La crítica que Marx utiliza aquí es la ya hecha por Feuerbach. En efecto, según Feuerbach, la negación de la negación de la dialéctica hegeliana no es otra cosa que la restauración de la teología[24], aunque Marx ha aplicado tal crítica feuerbachiana de una «manera más general», es decir, a las consecuencias que ella acarrea en la filosofía de la religión, en la filosofía política, en la estética, etc. «Así, por ejemplo —dice Marx—, tenemos que, en la filosofía del derecho de Hegel, el *derecho privado* superado equivale a la *moral,* la moral *superada* equivale a la *familia,* la familia superada equivale a la *sociedad civil,* la sociedad civil superada equivale al *Estado,* el Estado superado equivale a la *historia universal.* En la *realidad* siguen en pie el derecho privado, la moral, la familia, la sociedad civil, el Estado, etc., sólo que convertidos en *momentos,* en existencias y modos de existencias empíricas del hombre, que no valen aisladamente, que se disuelven y engendran recíprocamente, etc.; en *momentos del movimiento»*[25]. La superación *(Aufhebung),* que desempeña en la filosofía y dialéctica hegelianas un papel fundamental, entrelaza la negación de lo superado y su confirmación. La negación ocurre sólo en la conciencia, la cual cree haber realizado una negación cuando considera a lo negado como un momento de desarrollo del concepto, un momento de su despliegue. Esto constituye el pensamiento filosófico que conoce el movimiento del concepto, la necesidad de su despliegue, y el

[24] Ver tesis 21 de la *Filosofía del futuro.*

[25] *Escritos de juventud,* pág. 655. En *La Sagrada Familia,* pág. 62 (Grijalbo). Hemos modificado la traducción de W. Roces.

pensamiento o la conciencia que tiene de sí mismo el concepto. La filosofía, como pensamiento de la realidad que se despliega, es por donde se desarrolla la superación o negación. Pero, a la vez que concibe el desarrollo, es decir, la necesidad de los momentos y la necesidad de su superación, los mantiene en la existencia empírica como momentos *necesarios* del desarrollo del concepto. Por ejemplo, Hegel concibe a la propiedad privada como momento de desarrollo necesario del concepto de libertad. Esto constituye el movimiento del concepto, esto es, uno de sus momentos de despliegue. Este movimiento se revela sólo a la filosofía: al saber o la ciencia. Es en la filosofía o mediante el pensamiento filosófico como se concibe la verdad y realidad del proceso. Por consiguiente, por una parte tenemos la existencia empírica del concepto que constituye la realidad sensible, el mundo de los hombres y sus relaciones. Pero la *conciencia* de este proceso no la tienen los hombres o si la adquieren sólo es mediante la filosofía. La filosofía, o la ciencia como la llama Hegel, es la conciencia verdadera de ese proceso. La conciencia verdadera del proceso mediante el cual se establece la propiedad privada (contrato, fraude, derecho penal, etc.) es la *filosofía jurídica.* Los hombres que viven su vida en la propiedad privada y sus derivaciones, sólo llegan a la verdad total en la filosofía jurídica. Si así lo hacen, han *superado* la existencia empírica en la filosofía jurídica. Esta constituye la verdadera existencia de la propiedad privada, del derecho abstracto. Pero justamente lo que parecía ser una existencia independiente (en este caso, la propiedad privada) es concebido en el pensamiento filosófico como un *modo de existencia* del concepto, como un predicado suyo que aparece como alteridad, pero que no es más que el pensamiento mismo, que el concepto mismo. En este movimiento, el pensamiento *pone* la realidad, pero luego se *desprende* de ella y surge de ese desprendimiento como la verdadera realidad. Poner la *realidad,* y luego desprenderse de ella, tal es el movimiento dialéctico del concepto[26]. En este movimiento, el concepto sale de sí mismo y se pone como realidad, pero luego supera esa realidad puesta por él, concibiéndola como él mismo en

[26] Ver tesis 51 de las *Tesis provisorias.*

la forma de lo otro, y retoma así a sí mismo. Sólo *aparentemente* sale el concepto de sí. En verdad y realidad siempre está cabe sí. Hegel mismo afirma que lo infinito (el pensar, el concepto, la autoconciencia) tiene su realidad en esta continua desaparición de lo finito, en este perpetuo mostrar la vanidad y nulidad *(Nichtigkeit)* de lo finito: «En el silogizar habitual, el *ser* de lo finito aparece como fundamento de lo absoluto; por el hecho de que lo finito *es,* lo absoluto es. Pero la verdad es ésta: porque lo finito es la oposición que se contradice en sí misma, porque él no *es,* lo absoluto es. En el primer sentido, la conclusión del silogismo reza así: "El *ser* de lo finito es el ser de lo absoluto", pero en el segundo sentido reza así: "El *no ser* de lo finito es el ser de lo absoluto"»[27].

La finalidad del espíritu (autoconciencia, concepto) es conocerse a sí mismo, revelarse él mismo a sí mismo, llegar a ser para sí lo que él es en sí mismo, es decir, hacerse consciente de sí mismo desarrollando lo que él es pero que aún no tiene conciencia. La actividad del concepto engendra la realidad, pero esa realidad que se manifiesta no es otra cosa que la propia realidad del concepto: el espíritu sólo manifiesta en lo otro a sí mismo. No tiene ningún otro contenido, sino lo que él mismo pone como contenido. De allí que el verdadero contenido es el espíritu mismo y es éste el contenido que hay que reconocer en la realidad, nulidad y transitoriedad de los seres sensibles, del mundo sensible. En esto, la filosofía y la religión son idénticos: «El objeto de la religión como el de la filosofía, es la *verdad eterna* en su objetividad misma, Dios y nada más que Dios y la explicación de Dios. La filosofía no es sabiduría del mundo, sino conocimiento de lo no-mundano *(Nichtweltlichen),* no conocimiento de las masas externas, de la existencia empírica y de la vida, sino conocimiento de aquello que es eterno, de lo que es Dios y de lo que fluye de su naturaleza»[28]. También en el Prefacio de la *Filosofía del derecho,* Hegel dará la misma definición de la filosofía: «Se trata de reconocer en el aparecer de lo temporal y transitorio la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente.»

[27] *Ciencia de la lógica,* tomo II, págs. 79-80, en *Obras Completas.* En R. Mondolfo, tomo II, pág. 77.
[28] *Obras completas,* tomo XVI, pág. 28. Corresponde a la *Filosofía de la religión,* tomo I.

La superación, como negación de la negación, consiste en que el espíritu se desprende o se despoja de la finitud y se reconoce como lo eterno y absoluto que ha aparecido en lo temporal y transitorio. Pero lo temporal y transitorio permanece, ya que sólo ha sido superado en la filosofía, en el pensamiento. Lo finito (el ser material) es declarado no-ser, vano, nulidad que tiene que ser anulado. Pero esta anulación sólo es realizada en el pensar: «Pero el espíritu, el concepto y lo eterno en sí *(an sich),es* él mismo el llevar a cabo en él mismo este anular de lo nulo *(Vernichtigen des Nichtigen)* el desvanecer de lo vano *(das Vereiteln des Eitlen)*»[29].

La negación de la negación, o sea, la superación del espíritu objetivo, constituye el tercer momento del desarrollo del espíritu, o sea, el espíritu absoluto. La *Filosofía del derecho* corresponde al espíritu objetivo. Es el mundo *puesto* por el espíritu y que se convierte en un ser inmediato del cual tiene que despojarse el espíritu para ser espíritu absoluto, es decir, espíritu que sabe que él es toda la realidad y toda realidad es él.

Es justamente a este aspecto del desarrollo del espíritu como negación de la negación al que se refiere Marx cuando critica la dialéctica hegeliana. Esta crítica se dirige a mostrar que la dialéctica crítica, en su utilización de la superación, sólo es seudocrítica, pues lo superado y criticado, en cuanto exteriorización o alienación, sólo son superados en el pensar, en el saber o en la ciencia. Pero realmente como modos de existencias alienadas son confirmados y mantenidos como momentos necesarios del desarrollo. Por ejemplo, dice Marx, «si *yo sé* a la religión como autoconciencia humana *alienada (entaussertes)* no sé, por tanto, en ella, en cuanto religión, mi autoconciencia sino que sé confirmada en ella mi autoconciencia alienada. Mi yo mismo, mi autoconciencia correspondiente a su esencia, no la sé entonces, por tanto en la *religión,* sino confirmada más bien en la religión *aniquilada superada*»[30].

Marx, evidentemente, tiene tras sí a la crítica de Feuerbach. Si la religión, o la propiedad privada, o la eticidad o el Estado, son exteriorizaciones alienadas de los hombres, estas alienaciones no deben ser confirmadas y mantenidas en pie.

[29] *Obras completas,* tomo X, pág. 35. Corresponde a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* párrafo 386, *Observación.*

[30] *Escritos de juventud,* tomo I, pág. 655. En *La Sagrada Familia,* pág. 62.

A quien hay que confirmar es *al sujeto* y no a sus *alienaciones.* Y éstas tienen que ser destruidas, aniquiladas, en cuanto enajenaciones que se afirman negando al verdadero ser, es decir, negando a los hombres. Afirmar a esas distintas alienaciones es afirmar a la seudoesencia y no al sujeto verdadero, el cual sólo puede afirmarse, negando, aniquilando a lo que lo ha negado. La negación de la negación es completamente transformada por Marx. En Hegel ese proceso lleva a confirmar todas las alienaciones o exteriorizaciones como modos necesarios de existencias humanas que se superan sólo en la filosofía. En Marx, ese proceso lleva a denunciar las sucesivas alienaciones, a pedir que se destruyan, para así afirmar el *verdadero sujeto,* a los hombres liberados de las alienaciones, pero no por la filosofía, sino prácticamente, como fuerza revolucionaria: «En Hegel la negación de la negación no es, por tanto, la confirmación de la esencia verdadera, precisamente por la negación de la esencia aparente *(Scheinwesen),* sino la confirmación de la esencia aparente o de la esencia que se ha extrañado en su negación, o la negación de esta esencia aparente en cuanto esencia objetiva, que mora fuera del hombre e independiente de él, y su transformación en sujeto»[31].

Para Hegel, la objetividad (la esencia objetiva) es la alienación, y la toma como el ser, o la esencia verdadera, que tiene que ser confirmada. Es lo que Marx llama «confinnación del ser aparente». Para Marx, lo que tiene que ser confirmado es el ser que se ha alienado. Y esto tiene que hacerse mediante la destrucción del ser aparente, de la objetividad alienada.

## II

Esperamos que ahora estén claros los *supuestos* de la filosofía y la dialéctica hegelianas. Estos supuestos son inadmisibles para una filosofía materialista, como lo demostraron Feuerbach y Marx. Pero aunque las suposiciones de una filosofía no sean verdaderas, aunque haya una profunda mistificación en una filosofía, esto no significa que no estén planteadas y descritas en ella situaciones reales, que no haya

[31] *Escritos de juventud,* tomo I, pág. 655. *La Sagrada Familia,* pág. 62.

nada verdadero en ella. En efecto, Marx, el más consecuente crítico de Hegel, afirma que no se le puede reprochar a Hegel el que haya descrito el Estado moderno, sino que se le puede reprochar el que sostenga que el Estado que él describe es el Estado, es el ser del Estado: «No hay que censurar a Hegel porque él describe la esencia del Estado moderno, como el Estado es, sino que hay que censurarle porque él hace pasar por la esencia del Estado lo que es»[32]. Hegel tiene ante sus ojos la organización de los Estados modernos y considera que esa organización es racional, es conforme al pensamiento y es la realización de la libertad humana. La realidad económica, política y jurídica que describe Hegel no es algo que ha salido de su cabeza, sino que, según él, corresponde al desarrollo *objetivo del concepto.* Por eso Hegel sostiene que lo que es real es racional y lo que es racional es real. La organización de los Estados modernos (lo real) es conforme al concepto (lo racional). De este modo, la realidad dada es aceptada como conforme a la finalidad del concepto que, una vez que ha transformado a la realidad y la ha hecho adecuada a él, es *idea,* es decir, unidad de lo subjetivo y de lo objetivo, o del ser y el pensar. Es por esto por lo que Marx caracteriza a la filosofía hegeliana como un *«empirismo especulativo»,* es decir, una consagración de la *empiria* por la especulación. ¿En qué consiste la esencia de los Estados modernos? Hegel afirma que en el Estado moderno el interés individual está indisolublemente unido al interés universal, afirma que la libertad singular se realiza no en oposición y antagonismo con la libertad universal, sino dentro y mediante ella, y a la inversa. Es decir, lo universal y lo singular se compenetran y el uno se realiza por la mediación del otro. En los Estados antiguos esta fusión no se realizaba, pues o bien lo universal, la objetividad, las leyes e instituciones universales, se sobreponían a la libertad singular, o bien la libertad y el interés singulares estaban en conflicto con el interés y las instituciones universales. Hegel tiene duros reproches para la organización del Estado platónico, pues esa organización significaba la total supresión de la libertad individual o, como la llama Hegel, la subjetividad libre infi-

[32] *Escritos de juventud,* tomo I, págs. 338-339.

nita. Por esta razón eliminó Platón la *propiedad privada,* pues entendió que ésta era el principio material que daba existencia empírica a la libertad singular: «La libertad sólo existe allí donde la persona llega a ser propietaria»[33]. Es esta precisamente la libertad que Platón extirpa de su Estado: la libertad que cada uno alcanza decidiendo por sí mismo su profesión, sus intereses, su pareja, etc., conforme a su propia conciencia: «En los Estados modernos rige la libertad de conciencia, con arreglo a la cual cada individuo puede exigir entregarse a los intereses que hace suyos; pero este postulado se halla descartado de antemano por la idea platónica»[34]. En el Estado platónico no hay cabida para la libertad individual. Por eso Platón la suprime conscientemente. Pero Platón expresa el espíritu griego, la organización política propia de los griegos. Los griegos, dice Hegel, eran hombres *éticos (Sittliche) y* no eran morales *(moralischep*[5]. El hombre ético es el hombre sumido en las costumbres, las leyes, los deberes; no apela a su conciencia para decidir lo que debe hacer o dejar de hacer. Está tan absorbido en lo universal vigente que su singularidad desaparece integrándose totalmente en las leyes y obligaciones existentes. El hombre moral, en cambio, es el hombre que se interroga a sí mismo, que no acude a ningún poder o autoridad externos, sino que reflexiona sobre sí y convierte a su propia conciencia en un *absoluto.* Este principio es propio de épocas de crisis, de épocas en que las instituciones, leyes y costumbres, son cuestionadas porque de ellas ha huido la libertad. Por esta razón se convierte en un principio subversivo, en un principio corruptor y corrosivo de la eticidad existente, pues el individuo no convierte en principios suyos los principios legales universales, sino que trata de suplantar el derecho, las costumbres, las instituciones, por otros principios de organización extraídos de su propia conciencia. *Es un derecho del hombre, como ser racional,* el no querer aceptar nada que no resista al examen de su propia conciencia.

[33] *Obras completas,* tomo XIX, pág. 126 (Ed. Suhrkamp). En la edición del F. C. E. de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* tomo II, pág. 232.

[34] *Obras citadas,* págs. 114 y 221-222, respectivamente.

[35] *Obras,* tomo XVIII, pág. 445, en F. C. E., tomo II, pág. 42. Hemos preferido traducir *Sittlichkeit* por eticidad y *Moralität* por moralidad.

Este principio de la libertad subjetiva, aunque ha existido antes en la historia (con Sócrates, los estoicos), ha sido fundamentado en la época moderna por la filosofía kantiana: «Es tan esencial destacar la autodeterminación incondicionada y pura de la voluntad, como también que el conocimiento de la voluntad ha adquirido sólo gracias a la filosofía *kantiana su* fundamento firme y su punto de partida por el pensamiento de su infinita autonomía»[36]. La autonomía infinita de la voluntad es lo que constituye la grandeza de la filosofía moral kantiana. Esta autonomía o libertad subjetiva de la voluntad es una conquista decisiva de la época moderna y es lo que la diferencia de las épocas anteriores, el eje sobre el cual la historia ha efectuado un giro fundamental: «El derecho de la particularidad del sujeto a encontrarse satisfecha o, lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva,* constituye el punto de inflexión y central en la diferencia entre la época *antigua* y la *moderna»*[57].

Lo que llama Hegel la moralidad no es otra cosa que la realización plena de la libertad: el derecho a la autodeterminación y a no considerar como *acción* propia sino aquello que el pensamiento considera como verdadero, justo y bueno. Pero este derecho a la libertad subjetiva puede tener dos vertientes. Por una parte, la libertad subjetiva puede hacer suyas, puede aceptar e identificarse con las instituciones, deberes, leyes y costumbres racionales y universales, en las que se cumple y tiene existencia la libertad, por ejemplo, la propiedad privada, la familia con sus derechos, la corporación en la que se le garantiza el trabajo y la subsistencia, etc. Por otra parte, la libertad subjetiva, mediante la reflexión en ella misma, puede apartarse de esa racionalidad existente, puede apartarse de esa unidad entre el interés general y el interés singular, abstraerse de todo lo existente, desvaneciendo mediante su poder crítico cualquier realidad. Ella es entonces *negatividad* pura en la que se desvanece todo lo existente. Es la libertad del vacío, la negación de todo orden y de toda estructura social estratificada y ordenada. Ella entonces no admite ni quiere ningún orden. Sólo admite como única realidad a sí misma. Es la negación absoluta de toda realidad que

[36] *Filosofía del derecho*, párrafo 135, *Observación*.
[37] Ibíd., párrafo 124, *Observación*.

no sea ella. Encapsulada dentro de sí misma, ella piensa que toda realidad estratificada y ordenada, o toda determinación, en el lenguaje hegeliano, es una barrera o un límite a su libertad.

Pero ese punto de vista no se puede mantener, ya que sería la anarquía total. Entonces, ufanada de ese poder que ella tiene, tratará de constituir un orden social cuyos principios deben salir de ella misma. Hegel mostrará prolijamente, en los párrafos finales de la moralidad, el fracaso de la libertad subjetiva individual en lo concerniente a tratar de imponerle leyes, costumbres, instituciones, a la realidad social. Si la libertad subjetiva se aferra a su posición individualista de querer transformar la realidad social mediante una acción que traduce en la realidad puntos de vista e intereses subjetivos, se convertirá en voluntad subjetiva *mala.* El mal, para Hegel, no es de origen religioso ni trascendente. Es solamente la oposición que surge, dentro de la realidad misma, entre lo universal (leyes, instituciones, costumbres) y lo singular, en cuanto ésta se toma como absoluta y considera su derecho como absoluto.

Hegel no desconoce el valor de la libertad subjetiva o moralidad. Muestra los límites del punto de vista individualista y las contradicciones que surgen cuando ella se toma como la única realidad. La opinión de Herbert Marcuse sobre el sentido y la significación de la moralidad en la filosofía del derecho hegeliana es completamente errada. En efecto, Marcuse afirma que la moralidad en Hegel, el ámbito de la libertad interior, «pierde toda su gloria y esplendor en la obra de Hegel... No es accidental que su sección sobre Moralidad sea la más breve y la menos significativa de todas»[38].

La moralidad, esto es, la libertad individual que cobra realidad en el derecho y en las instituciones, es un momento del desarrollo de la libertad. Esto quiere decir que es un componente fundamental del sistema total del derecho y como tal está integrada a dicho sistema. Como momento, la libertad subjetiva es *superada,* es decir, negada, pero a la vez conservada. La eticidad, es decir, las leyes y las instituciones, adquieren su realidad plena en la libertad subjetiva. La tota-

[38] *Razón y Revolución,* pág. 197, Alianza, 1971.

lidad de la libertad tiene dos *componentes* esenciales, es decir, la objetividad de las leyes e instituciones, las cuales son la expresión y la concreción de la universalidad, y los derechos de la individualidad subjetivas, los cuales son la concreción de la singularidad. Cuando ambos momentos se escinden, es decir, cuando las instituciones, leyes y costumbres carecen de libertad subjetiva en cuanto que el individuo no los acoge y realiza en su conciencia y en su acción como principios de su acción y, a la inversa, cuando la individualidad y su libertad carecen de leyes e instituciones objetivas que hagan posible el desarrollo y la manifestación de ellas, entonces la sociedad se acerca a su decadencia y a su muerte. La objetividad sin subjetividad es incompleta, abstracta, unilateral, y a la inversa, la subjetividad sin objetividad es vanidad y nulidad. La integración o unidad de ambos momentos es lo que llama Hegel el universal concreto, concepto objetivado, *idea.*

Si Hegel impugna la moralidad subjetiva como aparece formulada en Kant, ello se debe al individualismo propio de esa filosofía que concibe al individuo fuera de la totalidad social, en conflicto con ella y termina por concebir a la libertad como inmanente a la interioridad, pero completamente impotente para llegar a ser objetiva. Según Hegel, la expresión kantiana de *moralidad* y lo que dimana de ella, tienen como consecuencia la imposibilidad de una ética objetiva: «El uso kantiano del lenguaje utiliza preferentemente la expresión *moralidad (Moralität),* así como también los principios prácticos de esa filosofía se limitan completamente a ese concepto, e incluso *hacen imposible el punto de vista de la eticidad (Sittlichkeit)* y *expresamente la aniquilan y la hacen indigna»*[39]. La moralidad kantiana expresa el fracaso de una moralidad objetiva, independiente del arbitrio y del capricho subjetivos, pues cualquier contenido puede ser tomado arbitrariamente, introducido en el formalismo kantiano, y llevado a la universalidad mediante el criterio de la ausencia de contradicción: «...la filosofía kantiana rebaja esa conquista (la de la infinita autonomía de la voluntad) a un *formalismo vacío* y a la ciencia moral a una retórica de querer el *de-*

[39] *Filosofía del derecho,* párrafo 33, *Observación.* Subrayado por nosotros (E.V.).

*ber por el deber.* Desde ese punto de vista, ninguna doctrina del deber inmanente es posible... todo tipo de acción injusta o inmoral puede ser justificado de esa manera»[40].

Tal vez la sección sobre la moralidad en la *Filosofía del derecho* sea la más breve, pero no es en modo alguno la menos significativa, como opina Marcuse. Por el contrario, la moralidad o la libertad subjetiva infinita, la afirmación de la libertad individual, es fundamental en dicha filosofía. Lo uue Hegel muestra es la insostenibilidad del punto de vista del individualismo, su carencia de gloria y esplendor en cuanto trata de convertirse en un absoluto. Pero una vez que la singularidad ha hecho la experiencia de que su soberbia e infatuación se revelan como tales, el momento de la libertad subjetiva es integrado en la totalidad social, en las leyes, instituciones y costumbres que sólo pueden cumplirse y tener realidad efectiva a través de la acción de los individuos singulares. Éstos convierten en principios y contenidos de su acción, en finalidad propia, los principios que rigen la vida política y social ya que reconocen en ellos la garantía y la efectuación de su libertad. Los individuos saben ahora que la libertad no es asunto de la interioridad de la conciencia, saben que la libertad sólo es posible como libertad institucionalizada, como libertad concretada en las costumbres, en la constitución y en las leyes. Sólo en la sociedad organizada y estructurada *legalmente* puede ser efectiva la libertad.

Por tanto, la libertad sólo puede ser posible en una organización social en que lo universal no esté en oposición a lo singular, en que las leyes y costumbres sean la realidad efectiva de la libertad individual, o sea, dicho con palabras de Hegel, en que lo singular esté *reconciliado* con lo universal.

Pero puede ocurrir que el individuo o los individuos entren en conflicto con lo universal, con las leyes, costumbres, religión, arte, vigentes, y busquen en su interioridad principios distintos a los que hasta entonces han regido. Este derecho es inalienable, los hombres no pueden renunciar a él, so pena de dejar ser pensantes y racionales: «Como figura general en la historia (en Sócrates, los estoicos, etc.) aparece la orientación de buscar en sí mismo, *hacia lo interior,* y saber

[40] *Filosofía del derecho,* párrafo 135, *Observación.*

y determinar desde sí lo que es recto y bueno, en épocas en que lo que vale como derecho y bueno en la realidad y las costumbres no puede satisfacer a la voluntad superior. Cuando el mundo existente de la libertad ha llegado a serle infiel, ella ya no se encuentra en los deberes vigentes y tiene que tratar de encontrar la armonía perdida en la realidad sólo en la interioridad ideal»[41].

Esta escisión, en la cual lo singular aparece como *negatividad* frente a lo positivo vigente, es lo que permite que haya cambios en la organización social. El individuo aparece como el *mal,* como la violencia que infringe las leyes, como un poder *moral* frente a otros poderes. Si realmente la libertad ha huido del mundo existente, el individuo se convierte en el medio por el cual un nuevo principio de libertad se abre paso y se introduce en el mundo. Pero no es un principio caprichoso y arbitrario, sino un principio conforme a la razón o, como lo llama Hegel, un principio del Espíritu del mundo. El individuo, en ese caso, es el vehículo de un principio objetivo que se apodera de él y se convierte en finalidad particular suya. A la vez que el Espíritu engendra un mundo y se constituye como un mundo, engendra también la negatividad de ese mundo, la fuerza que lo aniquilará y constituirá otro mundo más en conformidad o en adecuación a él.

Es manifiesta la importancia de la individualidad en la filosofía hegeliana. Es a través y mediante su acción como lo universal entra en la existencia. Utilizado por fuerzas que él desconoce, que se sirven de él para realizar sus propios fines, no es menos cierto que sin su acción, sin la búsqueda de sus propios fines singulares y el esfuerzo por realizarlos, aquellas finalidades universales no llegarían nunca a la existencia sensible. El derecho a la realización de sus finalidades particulares, es un derecho inalienable. Aun cuando la acción individual realice finalidades universales, introduzca principios universales de libertad en el mundo, no se le puede reprochar, ni es nada indigno, que el individuo, a la vez, encuentre la satisfacción de sus finalidades e intereses singulares.

En el Estado moderno, ambas finalidades han encontrado su armonía y concordancia. Esta coincidencia entre el interés

[41] *Filosofía del derecho,* párrafo 138, *Observación.*

particular y el interés universal es lo que llama Hegel *libertad concreta:* «El Estado consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tienen tanto su perfecto desarrollo y el *reconocimiento de su derecho para sí* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), por cuanto, por una parte, trascienden por sí mismos en el interés universal, y por otra parte, lo reconocen con saber y voluntad como su propio *espíritu sustancial* y actúan para él como su *finalidad* última, de manera que ni lo universal tiene vigencia y se consuma sin el interés particular, el saber y el querer, ni los individuos viven meramente para el interés supremo como personas privadas, sin que a la vez quieran en lo universal y para lo universal y tengan una actividad consciente de esa finalidad»[42].

Hegel se propone encontrar en el Estado moderno la realización y unidad de las categorías lógicas. Según ese criterio, el Estado moderno lleva a cabo la unidad y armonía de la universalidad y de la singularidad. El Estado moderno permite el desarrollo y la plena realización de los derechos individuales, los cuales son la expresión acabada de la realización de los individuos. Por esta razón, los intereses universales no son vistos como algo ajeno y externo por los individuos, sino como la condición y la causa de su propia realización. A la inversa, lo singular no es algo ajeno y externo a lo universal, sino la condición y la causa de su realización.

Es sobre esta conciliación que Hegel cree haber ejecutado que se levantan todas las polémicas respecto al sistema hegeliano. Un autor, Rudolf Haym, en su libro *Hegel y su tiempo*[43], publicado en 1857, ha dado origen a numerosas interpretaciones de la filosofía política hegeliana que la consideran como una justificación del Estado prusiano vigente en tiempo de Hegel. Según Haym, «es la realidad práctica y estatal, como ella existe en Prusia en 1821, en cuyo concebir Hegel constituye la ética... Ese Estado existente, las leyes y costumbres existentes, "ante las cuales todavía había en tiempos antiguos respeto y aprecio", son para él el objeto soberano de la ética filosófica»[44]. La interpretación que hace K. Popper

[42] *Filosofía del derecho,* párrafo 260.
[43] *Wissenschaftliche Buchgesellschaft,* Darmstadt, 1974.
[44] Ibíd., pág. 366.

de dicha filosofía en *La sociedad abierta y sus enemigos,* ha salido probablemente de las páginas de Haym. Ambas ven en Hegel un dictador filosófico que está en contra de la libertad individual. Esto significa, en términos hegelianos, no sólo que no hay conciliación entre lo universal y lo singular, sino que lo singular es absorbido y devorado en lo universal.

La interpretación de Marx es muy distinta. Marx ve a Hegel como un filósofo cuya filosofía expresa la constitución del Estado moderno. Es cierto que hay en Hegel, según Marx, muchas partes de la filosofía del derecho que corresponden al Medioevo y a la constitución política prusiana. Pero no es menos cierta la influencia de la Revolución Francesa, esto es, de la revolución burguesa, sobre el pensamiento de Hegel. Los derechos del hombre y del ciudadano aparecen en la filosofía política de Hegel. Estos derechos son desarrollados por Hegel en las secciones correspondientes al derecho abstracto, a la moralidad, a la familia, a la sociedad civil. Allí, en esas secciones el hombre es *bourgeois,* hombre *privado,* no forma una comunidad de intereses con los otros, no tiene ningún trato con los otros, sino sólo los que surgen de sus intereses respectivos. Él es un fin absoluto para sí mismo; su realización se encuentra en el derecho a la propiedad y en la seguridad de la propiedad y de su persona: «Ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrio privado, y separado de la comunidad»[45]. Este hombre egoísta está en relación con los otros, pero esta relación la imponen las necesidades respectivas y la interdependencia debida a la división del trabajo. Marx considera que Hegel ha caracterizado correctamente esta situación en la sociedad civil, a la cual llama Hegel el «estado de la necesidad y del entendimiento».

En esa sociedad civil, los hombres no forman una comunidad *política.* Los nexos de la comunidad están rotos y sólo pueden ser establecidos en una organización política que *supere* el *atomismo* de la sociedad civil. La sociedad civil produce y reproduce continuamente la dispersión, la atomiza-

[45] *Escritos de juventud,* pág. 474. Traducción española en *La Sagrada Familia,* pág. 34, *Sobre la cuestión judía.*

ción y la desigualdad. La función de la organización política es establecer la igualdad y la comunidad. Pero la superación no significa la destrucción de la sociedad civil, sino que ésta es mantenida. Por eso, el hombre que entra a formar parte de la organización política es un hombre *abstracto,* un hombre que hace abstracción de su verdadero ser para adquirir una universalidad de la que carece y que sólo logra de manera *irreal:* «El Estado político acabado es, conforme a su esencia, la *vida genérica* del hombre en *oposición* a su vida material. Todas las premisas de esa vida egoísta permanecen en pie *fuera* de la esfera del Estado, en la sociedad civil, pero como propiedades de ésta. Allí donde el Estado politice ha alcanzado su verdadero perfeccionamiento, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad,* en la vida, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la *comunidad política,* en la que se considera como *ser colectivo,* y la vida en la *sociedad civil,* en la que actúa como *hombre privado;* considera a los otros hombres como medios, se rebaja a sí mismo a medio y se convierte en juguete de poderes extraños»[46]. Tanto en la obra que acabamos de citar como en la *Crítica al Estado hegeliano,* Marx compara la organización política del Estado con un cielo en el que los hombres llevan una vida imaginaria, en que desaparece la particularidad, la atomización, el interés privado, en una palabra, en que desaparece el *burgués,* para dar paso al *ciudadano.* Hegel, según Marx, «representa en todas partes el *conflicto* entre la sociedad civil y el Estado»[47].

En la sociedad civil, atomista, formada por mónadas, el hombre no alcanza la universalidad. El principio de esa sociedad es el *goce* y la capacidad de *gozar.* Para lograr la universalidad tiene que desprenderse de su clase, de su posición de hombre privado, es decir, de su singularidad. De este modo, como miembro del Estado, como ciudadano, se convierte en hombre, en un ser verdaderamente genérico, con una determinación humana[48].

La relación entre el burgués y el ciudadano es semejante a la que hay entre el cristiano como ser real de carne y hue-

[46] *Escritos de juventud,* pág. 461. *La Sagrada Familia,* pág. 23.
[47] *Escritos de juventud,* pág. 352.
[48] Ibíd., pág. 363.

so y el cristiano como miembro de la comunidad celestial: son iguales en el cielo y desiguales en la tierra. Asimismo, en la estructura social del Estado contemporáneo, los hombres son desiguales en su existencia terrestre, como miembros de la sociedad civil, e iguales en el cielo de su mundo político. La contradicción entre burgués y ciudadano, entre el hombre singular y el hombre universal, no es resuelta por Hegel, sino planteada en toda su crudeza. Esta situación del Estado actual no es una invención de Hegel. Responde a un Estado de cosas reales, surgido con la Revolución burguesa y sancionado por la Revolución Francesa: «El hombre real sólo es reconocido bajo la forma del individuo *egoísta;* el hombre *verdadero* sólo bajo la forma del *citoyen* abstracto»[49].

Marx no cesa de hacer referencia a esta contradicción propia del Estado burgués contemporáneo y que está presente en la filosofía política hegeliana. De allí la actualidad de ella y su valor crítico.

Hemos hecho constante uso de las críticas de Feuerbach y de Marx a la filosofía hegeliana porque nos parecen ser esclarecedoras respecto al sentido de dicha filosofía. Las obras de Marx más importantes para comprender la *Filosofía del derecho* son la *Crítica de la filosofía del Estado hegeliano y La cuestión judía.*

Esperamos que esta traducción contribuya a desarrollar los estudios sobre Hegel en lengua española y, particularmente, el sentido y significado de la dialéctica y la transformación que sufre en el pensamiento de Marx.

Hemos puesto entre paréntesis *an sich* e *in sich.* Ambos se traducen por *en sí,* no obstante su profunda diferencia. *In sich* se refiere a una reflexión de la conciencia sobre sí misma. La conciencia abandona su orientación hacia lo externo y se dirige a sí misma. De este modo está cabe sí misma *(bei sich)* o *en sí (in sich).* Por ejemplo, este giro ocurre en *la Moralidad* (párrafo 105) cuando la voluntad abandona las leyes objetivas de la propiedad privada, dadas como inmediatas y reflexiona sobre sí misma. Reflexión tiene allí el sentido de efectuar una *flexión,* un giro, y también el de pensarse a sí mismo: reflexionar. Hegel dice: «Esta reflexión de la voluntad en sí *(in sich)* y su identidad que es para sí...», con

[49] *Escritos de juventud,* pág. 478. *La Sagrada Familia,* pág. 37.

lo cual caracteriza a la moralidad como un retorno o una vuelta a sí misma, por la cual la voluntad se toma a sí misma como objeto, abandonando la objetividad externa.

En cambio, *an sich* se refiere a la verdadera realidad, a la realidad objetiva. Esta realidad es posibilidad, potencia, es decir, tiene que desplegarse, desarrollarse, manifestarse o exteriorizarse, hasta poner en el mundo espacio-temporal la totalidad de lo que ella es y constituir un mundo objetivo. El ser en sí *(an sich)* no permanece como mera disposición o posibilidad, sino que tiene que pasar de ese estado al estado de realidad *en acto.* Por ejemplo, toda la estructura de la *Filosofía del derecho* es el desarrollo del concepto de voluntad, el cual tiene que objetivarse, es decir, *hacerse objeto,* y así revelarse como él es en sí *(an sich).* Pero para llegar a ser realidad plena y total no basta existir como realidad objetiva, sino que hay que *saberse* como tal, tener conciencia de sí mismo o autoconciencia o, como dice Hegel, llegar a ser *para sí.* La realidad verdadera es la realidad en sí y para sí *(an sich undfür sich).* Separadas, escindidas, la realioad *(an sich)* y la autoconciencia, son unilaterales y abstractas: representan una parte de la realidad, pero no la realidad total. Solamente un ser espiritual puede lograr sintetizar el ser-en-sí y el ser-para-sí, es decir, no solamente ser lo verdadero, sino tener conciencia de sí mismo como lo verdadero, esto es, no solamente ser objeto o sustancia, sino ser también sujeto. Lo verdadero, por tanto, es la unidad de la subjetividad y de la objetividad, del ser en sí y del ser para sí.

EDUARDO VÁSQUEZ

Caracas, julio de 1975.

## BIBLIOGRAFÍA

1. *K. Marx. Frühe Schriften.* Tomo 1. Publicado por Hans-Joachim Lieber y Peter Furth. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1971.
2. *Obras completas de G. W. F. Hegel,* veinte tomos. Publicados por Suhrkamp Verlag, 1969.
3. *La filosofía del idealismo alemán,* N. Hartmann. Editorial Sudamericana, 1960.
4. *Ciencia de la lógica,* G.W.F. Hegel. Traducción de Augusta y R. Mondolfo. Hachette, 1956.
5. *La Sagrada Familia.* Traducción de W. Roces. Grijalbo, 1959.
6. *Textos escogidos de L. Feuerbach.* Traducción de Eduardo Vásquez. Universidad Central de Venezuela, 1964.
7. *Cahiers philosophiques.* V. I. Lénine. Traducción de Lida Vernant y E. Bottigelli. Editions Sociales. París, 1955.

# RASGOS FUNDAMENTALES
# DE LA FILOSOFÍA
# DEL DERECHO

## o compendio de derecho natural y ciencia del estado

# Prefacio

El motivo inmediato para la publicación de este compendio es la necesidad de poner en la mano de mis oyentes un hilo conductor para las Lecciones que oficialmente he dictado sobre *Filosofía del derecho.* Este manual es una ampliación, particularmente más sistemática de los mismos conceptos fundamentales que sobre esta parte de la filosofía ya están contenidos en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Heidelberg, 1817), destinados antaño por mí a mis cursos.

Pero para que este manual apareciera impreso y de ese modo llegara también al gran público, hubo que tener en cuenta a las *Observaciones.* Originalmente, éstas debían aclarar en breve mención a las representaciones análogas o divergentes y a las consecuencias ulteriores, todo lo cual recibía en las Lecciones la correspondiente aclaración. Pero aquí hubo a veces que desarrollarlas más ampliamente con el objeto de aclarar el contenido más abstracto del texto y tomar en consideración más prolija representaciones familiares que se encuentran en la época actual. Así han surgido una cantidad de observaciones más extensas que la que suelen traer consigo la finalidad y el estilo de un compendio. Sin embargo, un verdadero compendio tiene como objeto el círculo de una ciencia considerado ya acabado y lo propio de él es tal vez haber sacado una pequeña adición aquí y allá, especialmente la composición y el orden de los momentos esenciales de un contenido dado y conocido hace tiempo, en cuanto aquella forma tiene sus reglas constituidas hace tiempo y sus procedimientos. De un compendio filosófico ya no se espera por eso esa hechura, por cuanto uno se imaginaría

entonces que lo que la filosofía se propone sería así una obra trasnochada que, como la tela de Penélope, es recomenzada cada día desde el principio. Desde luego, este compendio diverge del resumen habitual, en primer lugar, por el método, el cual constituye por eso la guía. Pero está presupuesto aquí que el género filosófico de progreso de una materia a otra y la prueba científica, modos del conocimiento filosófico en general, se distinguen esencialmente de otra manera de conocer. La compenetración en la necesidad de tal diferencia puede ser lo único capaz de arrancar a la filosofía de la vergonzosa caída en que se ha hundido en nuestra época. Bien se ha reconocido la insuficiencia de las formas y reglas de la antigua lógica, de la definición, de la clasificación y de la conclusión, las cuales contienen las reglas del conocimiento del entendimiento, para la ciencia especulativa, o más bien, se ha sentido antes que reconocido, y entonces se ha desechado a estas reglas como cadenas, para hablar arbitrariamente desde el corazón, la fantasía, la intuición contingente. Sin embargo, como tienen que entrar reflexión y relaciones de pensamiento, se utiliza inconscientemente el despreciado método de consecuencia y razonamiento completamente habitual.

He desarrollado extensamente la naturaleza del saber especulativo en mi *Ciencia de la lógica.* Por eso, en este compendio, sólo ha sido añadida aquí y allá alguna aclaración sobre el proceso y el método. Por la naturaleza concreta del objeto, y en sí *(in sich)* tan diversa, ha sido abandonado precisamente poner de manifiesto y destacar la progresión lógica en toda y cada individualidad. En parte, esto podría ser tenido por superfluo, por la presupuesta familiaridad con el método científico, pero en parte, caerá por sí mismo que tanto la totalidad como el desarrollo de sus miembros descansan en el espíritu lógico. Quisiera particularmente que este manual fuera concebido y juzgado desde ese aspecto. Pues de lo que se trata en él es de la *ciencia* y en la ciencia el contenido está atado esencialmente a la forma.

Precisamente de aquellos que parecen requerir lo más profundo puede oírse que la forma sería algo externo e indiferente para la cosa, que sólo ello importa. Puede decirse todavía que la ocupación del escritor, y especialmente del escritor filosófico, consiste en descubrir *verdades,* en decir

*verdades,* en difundir *verdades* y conceptos correctos. Si se piensa ahora en cómo tal ocupación llega a cumplirse realmente se ve, por una parte, que se trata del mismo viejo cocido que siempre es recalentado y expendido en todos los rincones y de una ocupación que desde luego tendría su mérito para la cultura y la excitación del ánimo, aunque podría ser considerada más bien como una industriosa redundancia, pues: «A Moisés y a los profetas tienen: óiganlos»[1].

Especialmente, se tiene múltiple ocasión para asombrarse por el tono y la pretensión con el que se dan a conocer, como si hubieran faltado al mundo, estos fervientes propagadores de verdades y como si el viejo caldo recalentado trajera nuevas e inauditas verdades y hubiera que tomarlas a pecho siempre especialmente «en nuestra época». Pero, por otra parte, se ve que tales verdades que son emitidas por un lado vienen a ser desalojadas y arrastradas justamente por otras verdades iguales suministradas por otro lado. De este cúmulo de verdades, lo que no sea ni antiguo ni nuevo, sino permanente, ¿cómo debe destacarse de estas consideraciones informes traídas de aquí para allá? ¿De qué otra manera se diferencian y acreditan, sino mediante la *ciencia?*

Además, respecto al *derecho,* la *eticidad (Sittlichkeit)* y el *Estado,* la *verdad* es *tan antigua* como su presentación y su reconocimiento en las *leyes,* la *moral pública* y la *religión.* En cuanto el *espíritu pensante* no se satisface con poseerla en esta forma inmediata, no puede experimentar respecto a esa verdad otra necesidad que *concebirla y* encontrar una forma racional para un contenido que ya lo es en sí *(an sich)* mismo y, por consiguiente ¿parecerá éste justificado para el pensamiento libre, el cual, en vez de permanecer en lo que es *dado,* sea que esto *dado* esté apoyado por la autoridad positiva del Estado, por el acuerdo entre los hombres, o por la autoridad del sentimiento interno del corazón o del testimonio inmediato de aprobación del espíritu, sólo parte de sí mismo y exige por ello mismo saberse íntimamente unido a la verdad?

El comportamiento sencillo del ánimo ingenuo consiste en atenerse a la verdad públicamente reconocida, con con-

[1] Lucas, 16, 29.

fiada convicción, y construir sobre esta base firme sus maneras de proceder y sus firmes posiciones en la vida. A este sencillo comportamiento ya se opone la presunta dificultad que resultaría de cómo se podría distinguir y desentrañar lo que habría de umversalmente reconocido y valioso entre las infinitamente *diversas opiniones* y esta dificultad puede tomarse fácilmente como correcta y verdaderamente grave respecto al asunto. Pero, en realidad, aquellos que toman como buena esta dificultad, están en el caso de no ver el bosque a causa de los árboles y sólo está presente en el obstáculo y la dificultad que ellos mismos preparan. Este obstáculo y esta dificultad son más bien la prueba de que quieren, como sustancia del derecho, algo distinto de lo que es universalmente reconocido y vigente. Pues si verdaderamente se trata de esto, y no de la *vanidad* y de la *particularidad* del opinar y del ser, se atendrían al derecho sustancial, esto es, a los mandamientos de la eticidad y del Estado, y regirían sus vidas según ellos. Pero la dificultad ulterior proviene de que el hombre *piensa* y en el pensar busca su libertad y el fundamento de la eticidad. Este derecho tan alto, tan divino, se transforma en injusticia si sólo vale para el pensar y sólo se siente libre el pensar en cuanto *discrepa* de lo *universalmente reconocido* y valioso y se ha sabido encontrar algo *particular.*

En *relación al Estado,* y particularmente respecto a ese punto, parece haber arraigado muy firmemente en nuestros tiempos la representación de que una filosofía sobre el Estado tendría esencialmente la tarea de encontrar y exponer *también* una *teoría* y, precisamente, nueva y particular, como si la libertad del pensar y del espíritu se probara sólo mediante la discrepancia, incluso la hostilidad, contra lo públicamente reconocido.

Cuando se ve esta representación y su correspondiente animación, podría creerse que aún no ha habido Estado ni Constitución política en el mundo, ni tampoco los hay actualmente, sino que sería ahora —y este *ahora* dura siempre— cuando empezaría todo desde el principio y el mundo ético sólo habría esperado un tal *ahora,* el cual discurre, desentraña y fundamenta. Respecto a la *naturaleza,* se admite que la filosofía ha de conocerla como *ella es,* que la piedra filosofal se encuentra oculta en *algún lugar,* aunque en la *naturaleza misma,* que ella *en sí (in sich)* sería racional, y que

el saber tiene que investigar y aprender concibiendo a esta naturaleza en su actual y *real* razón, y no a las configuraciones y contingencias que se muestran en lo superficial, sino su eterna armonía, pero como su ley y esencia *inmanente.* El *mundo ético,* en cambio, el Estado, ellos, la razón, como están realizados en el elemento de la autoconsciencia, no debe gozar de esa felicidad, es decir, que es la razón la que se eleva al poder y a la fuerza en este elemento y en él se afirma y vive[2]. El universo espiritual, por lo contrario, debe ser *aban-*

[2] Hay dos tipos de leyes: leyes de la naturaleza y leyes del derecho. Las de la naturaleza son sencillas y valen tales como son: no adolecen de ningún desmedro, aun cuando se puede contravenirlas en casos individuales. Para saber lo que es la ley de la naturaleza, tenemos que aprender a conocer a ésta, pues estas leyes son exactas: sólo nuestra representación de ella puede ser falsa. La regla de estas leyes está fuera de nosotros y nuestro conocimiento nada hace respecto a ellas, no las promueve: nuestro conocimiento sobre ellas únicamente puede aumentar. El conocimiento del derecho es por una parte así y por otra no. Nosotros aprendemos a conocer las leyes como ellas sencillamente están allí: así las tiene más o menos el burgués y el jurista positivo no permanece menos cabe a lo que está dado. Pero la diferencia está en que en las leyes del derecho se levanta el espíritu de meditación y ya en la diversidad de las leyes se hace observable que ellas no son absolutas. Las leyes del derecho son *leyes* que *provienen* del hombre. La voz interna puede necesariamente entrar en colisión con esto, o adherirse a ello. El hombre no permanece en lo existente sino que afirma tener en él la medida de lo que es el derecho: él puede ser arrojado a la necesidad y a la violencia de la autoridad externa, pero nunca como a la necesidad de la naturaleza, pues le dice siempre su interior, como ello debería ser y él encuentra en sí *(in sich)* mismo la aprobación de lo que vale. En la naturaleza, la verdad suprema es la de que una *ley es general:* en las leyes del derecho la cosa no vale porque ella es, sino que cada uno exige que ella debe corresponder a su propio criterio. Hay aquí, por tanto, un conflicto posible entre aquello que es y lo que debe ser, entre el derecho existente en sí *(an sich)* y para sí, el cual permanece inalterado, y la arbitrariedad de la determinación respecto a aquello que debe valer como derecho. Tal separación y tal lucha se encuentra sólo en el campo de espíritu y porque la prerrogativa del espíritu parece conducir de ese modo a la discordia y a la malaventuranza, se remitirá frecuentemente lo arbitrario de la vida a la meditación de la naturaleza y debe tomarse un modelo en esta misma. Pero precisamente en estas oposiciones del derecho existente en sí *(an sich)* y para sí y de aquello que la arbitrariedad hace vigente como derecho se encuentra la necesidad de aprender a conocer lo fundamental del derecho. Su razón tiene que salirle al encuentro al hombre en el derecho; por tanto, él tiene que meditar la racionalidad del derecho y éste es el asunto de nuestra ciencia, en oposición a la jurisprudencia positiva, la cual frecuentemente tiene que hacer sólo con contradicciones. De allí que el mundo actual liene todavía una apremiante necesidad, pues en tiempos pretéritos todavía había aprecio y respeto ante la ley subsistente: pero ahora la cultura de la época ha tomado otro giro y el pensamiento se ha colocado en la cima de todo aquello que debe valer. Erigir teorías frente a lo existente y querer que aparezcan como correctas y necesarias en sí *(an sich)* y para sí. Después se hizo necesidad más especial conocer y concebir el pensamiento del derecho. Aquí se ha erigido el pensamiento en forma esencial y se tiene así que tratar de aprehender al derecho como pensamiento. Parece que hay que hacerse la vista gorda sobre opiniones accidentales, si el pensa-

*donado de Dios,* de modo que según este ateísmo del mundo ético lo *verdadero* se encuentra *fuera* de este mundo, y al mismo tiempo, sin embargo, ya que *también* debe estar la razón en él, lo verdadero sólo sería un problema. Allí se encuentra la autorización, e incluso la obligación, para cada pensar, de levantar su vuelo, pero no para buscar la piedra filosofal, pues mediante el filosofar de nuestro tiempo se evita a búsqueda y cada uno está seguro de tener sin esfuerzo esa piedra en su poder. Y entonces ocurre ciertamente que los que viven la realidad del Estado y allí encuentran satisfecho su saber y su voluntad —y éstos son muchos, incluso más que los que opinan y saben, pues en el *fondo* son *todos*— que, por consiguiente, al menos aquellos que con *conciencia* tienen su satisfacción en el Estado, se burlan de aquellos arranques y aseveraciones, y pronto los toman por un juego vacío, muy divertido o muy serio, muy gracioso o muy peligroso. Aquel inquieto impulso de la reflexión y de la vanidad, así como la acogida y el encuentro que experimentan, sería sólo una cosa para sí, la cual se desarrolla en sí *(in sich)* a su manera. Pero se trata de la *filosofía* en general, la cual por estos impulsos, se ha expuesto a mucho desprecio y descrédito. El peor de los desprecios consiste en lo siguiente: como dije anteriormente, cada uno está convencido de estar en condiciones, en lo que respecta a la filosofía, de estar enterado y de impugnar como bien le parece. Ninguna otra arte ni ciencia ha manifestado este supremo desprecio de que cada uno cree poseerla infusa.

En efecto, lo que hemos visto originarse de la filosofía contemporánea, con la mayor pretensión, es que cualquiera, autorizado por esta convicción y con ganas de formar parte

miento debe llegar sobre el derecho, pero el verdadero pensamiento no es ninguna opinión sobre la cosa, sino el concepto de la cosa misma. El concepto de la cosa no nos viene de la naturaleza. Cada hombre tiene dedos y puede tener pincel y colores, pero no por eso es un pintor. Asimismo es con el pensar. El pensamiento del derecho no es algo que todo nombre tiene de primera mano, sino que el pensar correcto es el conocimiento de la cosa y, por eso, nuestro conocimiento debe ser científico.

[El texto de la observación no pertenece al Prefacio de Hegel, sino a la introducción de una Lección sobre *Derecho natural y ciencia del Estado* del semestre de invierno de 1822-23. Gans lo ha sacado de la Postdata de H. G. Hotho, *Filosofía del derecho. Según la exposición del señor Prof. Hegel.* La Postdata se encuentra en poder de la Biblioteca del Estado Prusiano de Berlín].

del coro, podría hacer precisamente tal cosa por sí mismo y así se daría la prueba de estar en posesión de la filosofía. Comoquiera que sea, la que se autodenomina filosofía ha declarado expresamente que lo *verdadero mismo no podría ser conocido,* sino que lo verdadero sería lo que cada uno *deja surgir desde su corazón, su ánimo y su entusiasmo* respecto al objeto moral, y especialmente, respecto al Estado, el gobierno y la constitución. ¿Qué no se ha dicho respecto a eso para agradar particularmente a la juventud? La juventud se lo ha dejado decir con gusto. *El señor da a los suyos mientras duermen,* ha llegado a ser aplicado a la ciencia y así cada durmiente se ha contado entre los *suyos:* el concepto que él recibe en el sueño, sería pues ciertamente verdadero según esto. Un jefe máximo de esta superficialidad que se autodenomina filosofía, el señor Fríes , no se ha sonrojado, en la oportunidad de un discurso público y solemne, que ha llegado a ser tristemente célebre, sobre el objeto del Estado y de la Constitución del Estado, al exponer la representación: «En el pueblo, en el que predomina un espíritu común verdadero, correspondería a cada negocio de los asuntos públicos la *vida de abajo desde el pueblo;* a cada obra individual de cultura del pueblo y de servicio popular se consagrarían sociedades *vivientes* unidas inquebrantablemente *por la sagrada cadena de la amistad»,* y así continúa. Éste es el sentido principal de la superficialidad: colocar a la ciencia, no sobre el desarrollo del pensamiento y del concepto, sino sobre la percepción inmediata y la imaginación contingente. Asimismo, la rica articulación de la moral en sí *(in sich)* que es el Estado, la arquitectónica de su racionalidad, la cual, por la diferenciación determinada de las esferas de la vida pública y sus justificaciones y por el rigor de la medida en la cual se mantiene cada columna, cada arco y cada viga, haciendo surgir la fuerza del todo de la armonía de sus miembros, a esta estructura constituida se la deja disolver en la papilla del «corazón, de la amistad y del entusiasmo». Como ocurre con el mundo en general, según Epicuro, no ciertamente así, aunque así debería ocurrir, el mundo ético, según tal repre-

[1] Jacobo Federico Fríes (1773-1843), antecesor de Hegel, en Heidelberg como profesor de filosofía y matemáticas. De la superficialidad de su ciencia ya he dado lestimonio. Ver *Ciencia de la lógica* (Nuremberg, 1812). Introducción, pág. XVII.

sentación, debería ser entregado a la contingencia subjetiva del opinar y a la arbitrariedad. Con el sencillo remedio casero de colocar en el *sentimiento* lo que es el trabajo precisamente milenario de la razón y de su entendimiento, se ahorra ciertamente todo el esfuerzo de la razón y del conocimiento dirigido por el concepto pensante. *Mefistófeles* en Goethe —una buena autoridad— dice respecto a esto aproximadamente, lo cual también he citado antes:

> Desprecia al entendimiento y a la ciencia
> Que son del hombre los supremos dones
> se ha entregado a brazos del demonio
> y tiene necesariamente que perecer[4].

Inmediatamente se insinúa que tal punto te vista adquiere también la figura de la *piedad,* pues ¡con qué no ha tratado de autorizarse este impulso! Pero con la beatitud y la Biblia se han figurado dar la suprema justificación para despreciar el ordenamiento ético y la objetividad de la ley. Pues desde luego, es también la piedad la que reduce a la verdad explicitada en el mundo en un reino orgánico, a la más sencilla intuición del sentimiento. Pero en caso de que ella sea de especie correcta, abandona la forma de esta región tan pronto como va desde lo interno a la luz de la manifestación y del reino revelado de la idea, trayendo consigo de su culto interno la veneración por la verdad y las leyes que son en sí *(an sich) y* para sí, encumbradas sobre la forma subjetiva del sentimiento.

Puede hacerse observable aquí la forma particular de la mala conciencia, la cual se hace notoria en la especie de elocuencia con la que le surte aquella superficialidad, y en primer lugar, precisamente allí donde es *más vacía de espíritu* es cuando más habla de espíritu, donde su habla es más muerta y más coriácea introduce la palabra vida y *vivificador,* cuando hace notoria la mayor egolatría de la soberbia vacía, más maneja en la boca la palabra *pueblo.* Pero el distintivo peculiar que ella lleva en la frente es el odio a la ley. El derecho y la eticidad y el mundo del derecho real y de lo

[4] *Fenomenología del espíritu,* pág. 214, edición de F. C. E., México, 1966.

ético se aprehende mediante el *pensamiento;* mediante el pensamiento se da la forma de la racionalidad, es decir, universalidad y determinidad y ésta, *la ley,* es aquello que el sentimiento que se reserva el beneplácito y la conciencia que pone el derecho en la convicción subjetiva, miran con fundamento como lo más hostil. La forma del derecho como *deber* y como ley es sentida por él como *letra muerta y fría* y como una cadena, pues no conoce en él a sí mismo, no se reconoce libre en él, porque la ley es la razón de la cosa y ésta no permite al sentimiento exaltarse en la propia particularidad. Por eso, *la ley,* como se observa repetidamente en el curso de este manual, es el *Schiboleth*[5] por el cual se separan los falsos hermanos y amigos del así llamado pueblo.

Como los picapleitos del libre arbitrio se han apoderado del nombre de la *filosofía* y han podido trasladar a un gran público la opinión de que semejante ajetreo es filosofía, ha llegado a ser casi un deshonor hablar filosóficamente de la naturaleza del Estado y no hay que tomar a mal a las personas correctas si incurren en impaciencia en cuanto oyen hablar de ciencia filosófica del Estado. Menos aún hay que asombrarse si finalmente los gobiernos han dirigido la atención a tal filosofar, ya que la filosofía no es ejercida entre nosotros como entre los griegos, como una actividad privada, sino que ella tiene una existencia ostensible, que concierne al público, particularmente, o exclusivamente, al servicio del Estado. Si los gobiernos han manifestado confianza en sus profesores dedicados a esa especialidad, apoyándose totalmente en ellos para el perfeccionamiento y la consistencia de la filosofía, aunque aquí y allá, si se quiere, no haya sido tanto por confianza como por indiferencia respecto a la ciencia misma y el magisterio de la misma ha sido mantenido sólo por tradición —como se ha abandonado en Francia, hasta donde tengo conocimiento, por lo menos la cátedra de metafísica— aquella confianza ha sido mal correspondida de muchas maneras a esos gobiernos, o donde en el otro caso se quiera ver indiferencia se podría considerar su consecuencia, la degradación del conocimiento fundamental, como la expiación de esa indiferencia. A primera vista, la superficiali-

[5] Santo y seña.

dad parece ser quizá perfectamente compatible con el orden y la tranquilidad externos porque ella no llega a conmover la sustancia de la cosa, ni tampoco a afectarla. Así, a primera vista, nada tendría contra sí, por lo menos policialmente, si el Estado no contuviera en sí *(in sich)* la necesidad de la cultura y de la inteligencia más profundas y no exigiera la satisfacción de ellas por la ciencia. Pero la superficialidad respecto a lo ético, al derecho y al deber en general, conduce por sí misma a aquellas proposiciones, que constituyen en esta esfera lo insulso, a los principios de los *sofistas,* a los cuales aprendimos a conocer definitivamente desde Platón, principios que colocan al derecho en *finalidades* y *opiniones subjetivas, en el sentimiento subjetivo* y *en la convicción particular;* principios de los cuales se sigue, asimismo, la destrucción de la eticidad interna y de la conciencia íntegra, del amor y del derecho entre las personas privadas, como la destrucción del orden público y de las leyes del Estado. La significación que tales fenómenos tienen que cobrar para los gobiernos no se dejará desviar por el título —el cual se apoya en la misma confianza concedida y en la autoridad del funcionario—, para exigir al Estado que tolerara y permitiera lo que corrompe a los principios generales, fuente sustancial de los hechos, como si ello le correspondiera. «A *quien Dios da una función también le da entendimiento»,* es una antigua chanza a la cual, en nuestra época, nadie quisiera tomar en serio.

En la importancia del tipo y del estilo de la filosofía, la cual ha sido renovada por las circunstancias en los gobiernos, no hay que desconocer el momento de patrocinio y de ayuda, de los cuales parece estar hoy necesitado el estudio de la filosofía por muchos otros aspectos. Pues en muchas producciones de la especialidad de las ciencias positivas, e igualmente de carácter edificativo religioso y de otra literatura indeterminada, se lee como se manifiesta en ellos no sólo el antes aludido desprecio por la filosofía —y los tales prueban enseguida que están completamente atrasados en la cultura del pensamiento y que la filosofía les es totalmente ajena, tratándola como algo liquidado—, sino como la emprenden expresamente contra la filosofía y declaran su contenido, el *conocimiento conceptuante de Dios* y de la naturaleza física y espiritual, el conocimiento de la *verdad,* como una pretensión insensata e incluso pecaminosa, como la *razón* y de nue-

vo la *razón* y en infinita repetición la *razón* es acusada, desacreditada y condenada, o como por lo menos, es dado a conocer cuán incómodas caen las ineludibles reivindicaciones del concepto entre una gran parte del movimiento que debería ser científico. Si uno tiene ante sí semejantes manifestaciones, digo yo, casi podría dar cabida al pensamiento de que, *por esta parte,* la tradición no sería respetable ni suficiente para asegurar al estudio filosófico la *tolerancia* y la existencia pública[6].

Las declaraciones y arrogancias contra la filosofía, corrientes en nuestros tiempos, presentan el extraño espectáculo de que, por una parte, tienen razón por aquella superficialidad a la que esa ciencia ha sido degradada y, por otra parte, tienen sus raíces en ese elemento contra el cual están ellas desagradecidamente dirigidas. Pues habiendo declarado aquello que a sí mismo se llama filosofar que el conocimiento de la verdad sería una búsqueda insensata, ha *igualado* virtud y vicio, honor y deshonor, conocimiento e ignorancia, ha nivelado todos los pensamientos y las materias, como hizo con nobles y esclavos el despotismo del César de Roma, de modo que el concepto de lo verdadero, las leyes de lo ético, no son más que opiniones y convicciones subjetivas y los más criminales principios son colocados en igual dignidad que aquellas leyes y asimismo los objetos más vacíos y particulares y las materias más insulsas son colocados en igual dignidad que aquello que constituye el interés de todo hombre pensante y el nexo del mundo ético.

Por esto, hay que estimar como una *suerte* para la ciencia —ello es, como he observado, la *necesidad de la cosa*— que aquel filosofar que en sí *(in sich)* se quisiera tramar como un *doctrinarismo,* se haya colocado en más cercana relación con la realidad, en la cual hay seriedad respecto a los fundamen-

[6] Tales pareceres se me ocurrieron con ocasión de una carta de Joh. V. Müller *(Obras:* Parte VIII, pág. 56) en la que se habla, entre otras cosas, de la situación de Roma en el año 1803, cuando esa ciudad se encontraba bajo dominación francesa; interrogado respecto a la situación de los establecimientos docentes públicos, un profesor respondió: «Se les tolera como a los burdeles.» Uno puede oír todavía recomendar a la así llamada *teoría de la razón,* esto es, la Lógica, más o menos con la convicción de que o bien ya nadie se ocupará en una ciencia seca e infructuosa, o bien si esto ocurre aquí y allá sólo se conseguirán fórmulas sin contenidos, las cuales, por consiguiente, nada dan ni causan estragos, de manera que la recomendación en ningún caso daña ni en nada será útil.

tos del derecho y del deber y la cual vive en la luz de la conciencia de los mismos, y de ese modo ha llegado a la ruptura *pública.* Se trata, precisamente, de *esta situación de la filosofía respecto de la realidad,* la cual afecta al malentendido, y con ello vuelvo a lo que ya he observado antes, que la filosofía, por cuanto es el *desentrañar de lo racional,* es precisamente por ello el *comprender de lo presente y real* y no el estatuir de un *más allá,* el cual Dios sabe donde debería estar, o mejor, uno sabe decir donde se encuentra, a saber: en el error de un razonar unilateral y vacío. En el curso del siguiente manual he observado que incluso la república *platónica,* la cual vale como el adagio de un ideal vacío, no ha concebido esencialmente nada más que la naturaleza de la eticidad griega. Tuvo además conciencia del principio más profundo que irrumpía en ella, principio que en ella inmediatamente sólo podía aparecer como un anhelo aún insatisfecho y con ello sólo como corrupción. Precisamente Platón tuvo que buscar auxilio contra el anhelo, pero ello tenía que venir de lo alto, sólo podía buscarlo primeramente en una particular forma *externa* a aquella eticidad, mediante la cual pensaba sojuzgar aquella corrupción y de ese modo hirió su profundo impulso, la personalidad libre infinita, precisamente en lo más profundo. Pero de ese modo él se manifestó como un gran espíritu, ya que precisamente el principio a cuyo alrededor gira lo decisivo de su idea es el gozne a cuyo alrededor ha girado la entonces eminente revolución mundial.

*Lo que es racional es real*
*y lo que es real es racional*

En esta convicción se encuentra cada conciencia ingenua, así como la filosofía, y asimismo esta parte de allí en la consideración tanto del universo *espiritual* como del universo *natural.* Si la reflexión, el sentimiento o cualquier figura, tienen la conciencia subjetiva de considerar al *presente* como algo *vano,* de estar por encima de él y saberse mejor, entonces se encuentran en lo vano; y comoquiera que ellos tienen realidad sólo en el presente, entonces ellos mismos son sólo vanidad. Si se invierte la *idea* para que valga sólo como una idea, una representación en un opinar, la filosofía le brinda en cambio el punto de vista de que nada es real, sino la idea.

Se trata de reconocer en el aparecer de lo temporal y transitorio la sustancia que es inmanente y lo eterno que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo con la idea al entrar en su realidad y a la vez en su existencia extensa, surge en un infinito reino de formas, fenómenos y configuraciones y envuelve su núcleo con la corteza polícroma, en la que la conciencia se aloja primeramente, a la que el concepto penetra primero para encontrar el pulso interno y sentirlo palpitar aun en las configuraciones externas. Pero las infinitas y múltiples relaciones que se constituyen en esta exterioridad, por el aparecer de la esencia en ella, este infinito material y su regulación, no son objeto de la filosofía. Ella se mezclaría con ello en cosas que no le conciernen. Ella puede ahorrarse dispensar buenos consejos respecto a ello. Platón podía evitar recomendar a las nodrizas que nunca permanecieran tranquilas con los niños, que siempre los mecieran en sus brazos. Asimismo, Fichte podía evitar el perfeccionamiento de la *policía de pasaporte* hasta el punto, como se denominaba, de *construir* que a los sospechosos no sólo se les pusiera las señas en el pasaporte, sino que su retrato debía ser pintado en él. En semejantes elaboraciones ya no se ve ninguna huella de filosofía y ella puede abandonar semejante ultrasabiduría, tanto más cuanto precisamente más liberal debe mostrarse respecto a esa cantidad de objetos. Con ello la ciencia se mostrará lo más distante del odio, al cual suscita la vanidad del pedante en una cantidad de circunstancias y situaciones, un odio en el cual cae frecuentemente la mezquindad porque sólo así logra una autosatisfacción.

Así pues, este manual, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser nada más que una tentativa para *concebir* y *exponer al Estado como algo racional en sí (in sich).* Como escrito filosófico tiene que estar lo más alejado de deber construir un *Estado como éste debe ser.* La enseñanza que puede encontrarse en él no puede dirigirse a enseñar al Estado como éste debe ser, sino más bien como él, el universo ético, debe ser conocido.

*Hic* Rhodus, *hic* saltus[7].

[7] De la fábula de Esopo (seis siglos a.C.), *El fanfarrón y el pentatlonista fanfarrón.*

Concebir *lo que es,* es la tarea de la filosofía, pues *lo que es,* es la razón. En lo que concierne al individuo cada uno es *hijo de su tiempo* y también la filosofía *concibe su tiempo en pensamiento.* Es tan insensato figurarse que una filosofía cualquiera sobrepasará su mundo actual como figurarse que un individuo saltará por encima de su tiempo, brincará el Ródano. Si su teoría en efecto lo sobrepasa, si se construye un mundo *como éste debe ser,* ese mundo existe, pero sólo en su opinar, un elemento inconsistente que permite imaginar lo que se quiera.

Con poca alteración aquella locución sonaría así:

*Aquí* está la rosa, *aquí* hay que saltar.

Lo que se encuentra entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad existente, lo que separa a aquella razón de ésta y no le permite encontrar satisfacción en ella, es la cadena de un abstracto cualquiera, el cual no está liberado respecto al concepto. Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y gozarse de ello, esta inteligencia racional es la *reconciliación* con la realidad, la cual proporciona la filosofía a aquellos en quienes ha salido una vez la exigencia interna de *concebir* lo que es sustancial y asimismo conservar en ello la libertad subjetiva, así como no colocar la libertad subjetiva en algo particular y accidental, sino en lo que es en sí *(an sich)* y para sí.

Esto es también lo que constituye el sentido más concreto de lo que ha sido caracterizado arriba más abstractamente como *unidad de la forma* y *del contenido,* pues la *forma* en su significación más concreta es la razón como conocer concipiente, y el *contenido* la razón como esencia sustancial tanto de la realidad ética como de la realidad natural, la identidad consciente de ambos es la idea filosófica. Es una gran terquedad, terquedad que hace honor al hombre, el no querer conocer nada en el ánimo que no esté justificado por el pensamiento y esta terquedad es la característica de los tiempos modernos y también el principio peculiar del protestantismo. Lo que Lutero comenzó a aprehender como fe en el sentimiento y en el testimonio del espíritu es lo mismo que el posterior espíritu madurado comenzó a aprehender en el concepto y así comenzó a liberarse en el presente y de ese

modo se ha esforzado por encontrarse en él. Así como ha llegado a ser famoso el dicho de que una semifilosofía aleja de Dios (y esta mitad es la que pone al conocer en una *aproximación* a la verdad), pero que la verdadera filosofía conduce a Dios[8], así también ocurre con el Estado. Así como la razón no se satisface con la aproximación, la cual por no estar ni fría ni caliente será vomitada[9], asimismo menos se satisface con la fría desesperación que admite que en esta temporalidad todo anda mal o supremamente mediocre, pero que precisamente en ella no hay nada mejor y por eso sólo hay que estar en paz con la realidad: es una paz más ardiente con la realidad la que proporciona el conocimiento.

Para decir aún una palabra sobre el *enseñar* cómo debe ser el mundo, la filosofía siempre llega demasiado tarde para ello. En cuanto *pensamiento* del mundo ella sólo aparece en el tiempo después que la realidad ha perfeccionado y terminado su proceso de formación. Esto, que el concepto enseña, lo muestra asimismo necesariamente la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y aquél se concibe al mismo tiempo en su sustancia edificándolo en la configuración de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta su gris sobre el gris entonces ha envejecido una configuración de la vida y no se deja rejuvenecer con gris sobre gris, sino sólo conocer. Sólo cuando irrumpe el ocaso inicia su vuelo el búho de Minerva.

Pero ya es tiempo de terminar este Prefacio. Como Prefacio sólo le correspondía hablar externa y subjetivamente del punto de vista del texto al cual precede. Si debe hablarse filosóficamente de un contenido, entonces solamente corresponde un tratamiento científico y objetivo, y por consiguiente una réplica al autor diferente de un tratamiento científico de la cosa misma, tiene que valer para él sólo como epílogo subjetivo y aseveración arbitraria y tiene que serle indiferente.

Berlín, 25 de junio de 1820.

[8] Francis Bacon (1560-1626), *De augment. scient.,* 1, 1,5.
[9] Apocalipsis, III, 16.

# Introducción

§ 1

*La ciencia filosófica del derecho* tiene por objeto la *idea del derecho,* el concepto del derecho y su realización.

*Observación. La* filosofía trata de ideas y por eso no tiene que hacer con aquello que se suele llamar *meros conceptos;* antes bien, ella muestra su unilateralidad y falsedad, así como también que el *concepto* (no aquello que frecuentemente se acostumbra llamar así, pero que sólo es una determinación abstracta del entendimiento) es lo único que tiene *realidad* y precisamente porque él mismo se la da. Todo lo que no es esta realidad puesta por el concepto mismo es *existencia empírica* transitoria, contingencia externa, opinión, apariencia inesencial, falsedad, ilusión, etcétera. La *configuración* que se da el concepto en su realización constituye, para el conocimiento del *concepto* mismo, lo otro de la forma de ser sólo como *concepto:* distintos y esenciales momentos de la idea.

***Adición.*** **El concepto y su existencia son dos lados, separados y acordes, como alma y cuerpo. El cuerpo es la vida misma, como el alma, y no obstante ambos pueden ser nombrados como si estuvieran separados. Un alma sin cuerpo no sería nada viviente y, asimismo, a la inversa. Así, la existencia del concepto es su cuerpo, así como éste obedece al alma, el cual lo produce. Las semillas tienen en sí (**in sich**) al árbol, aunque ellas todavía no son él mismo. El árbol corresponde totalmente a la sencilla imagen de la semilla. Si el cuerpo no corresponde al alma, ello es justamente algo deplorable. La unidad de existencia y del concepto, del cuerpo y del alma, es la idea. Ella no es solamente armonía, sino penetración perfecta. No vive nada que de algún modo no sea idea. La idea del derecho es la libertad y para ser verdaderamente aprehendida tiene que ser conocida en su concepto y en su existencia.**

## § 2

La ciencia del derecho es *una parte de la filosofía.* Por tanto, ella tiene que desarrollar desde el concepto la *idea,* como lo que es la razón de un objeto o, lo que es lo mismo, observar el desarrollo propio e inmanente de la cosa misma. Como parte, ella tiene un *punto de partida* determinado, el cual es el *resultado* y la verdad de lo que *antecede* y constituye de ello la así llamada *prueba.* El concepto del derecho, por tanto, según su *devenir,* cae fuera de la ciencia del derecho; su deducción está aquí presupuesta y hay que admitirla como *dada.*

*Adición.* **La filosofía constituye un círculo: ella posee algo primero, inmediato, y allí tiene que comenzar y es algo no demostrado y no es resultado alguno. Pero con lo que comienza la filosofía es inmediatamente relativo teniendo que aparecer en otro punto final como resultado. Ella es una consecuencia que no cuelga en el aire, no es algo que comienza inmediatamente, sino que ella se redondea a sí misma.**

**Según el método formal, no filosófico, de las ciencias, se busca y se exige primero la definición, al menos para la forma científica externa. Por lo demás, a la ciencia positiva del derecho no puede importarle mucho esto, ya que ella tiende especialmente a indicar lo que es de derecho, esto es, cuáles son las determinaciones particulares legales, por lo cual se decía por advertencia:** omnis definido in jure civili peliculosa**. Y en efecto, cuanto más inconexas y contradictorias son en sí (**in sich**) las determinaciones de un derecho, tanto menos son posibles en él definiciones, pues éstas deben contener más bien determinaciones generales y éstas hacen inmediatamente visible en su desnudez lo contradictorio, en este caso, lo injusto. Así, por ejemplo, para el derecho romano no sería posible ninguna definición del hombre, pues el esclavo no se deja subsumlr bajo ella y en su situación, aquel concepto es más bien violado; asimismo, para muchas relaciones sería peligroso que apareciera la definición de propiedad y propietario. Pero la deducción de la definición es desarrollada quizás de la etimología y generalmente de este modo: se hace abstracción de los casos particulares y con ello se pone como fundamento el sentimiento y la representación de los hombres. La exactitud de la definición es puesta entonces en concordancia con las representaciones existentes. Con este método se pone de lado aquello que sólo es esencial científicamente, en atención al contenido, la** necesidad de la cosa **en y para sí (**an sich**) misma (aquí la del derecho), y en atención a la forma, la naturaleza del concepto, Antes bien, en el conocimiento filosófico la necesidad de un concepto es lo principal, y el curso como resultado que ha llegado a ser, su prueba y su deducción. Así, siendo su contenido necesario para sí, entonces lo segundo es buscar lo que corresponde al mismo en la representación y en el idioma. Pero como es para sí este concepto**

en su verdad y como es en la representación no sólo pueden ser distintos entre sí, sino que tienen que serlo también según la forma y según la figura. No obstante, cuando la representación tampoco es falsa según su contenido, bien puede el concepto, en su contener y según su esencia, ser mostrado como existente en ella, es decir, que sea elevada la representación a forma del concepto. Pero en modo alguno es la representación medida y criterio del concepto necesario y verdadero para sí mismo; antes bien ella tiene que tomar su verdad de él, corregirse y conocerse por él. Pero si aquella manera de conocer con sus formalidades de definiciones, conclusiones, demostraciones y otras cosas por el estilo, por una parte más o menos ha desaparecido, hay en cambio un sustituto peor, al cual ella mediante otra manera ha recibido, a saber, tomar inmediatamente las ideas en general y afirmarlas, incluso las del derecho y sus determinaciones ulteriores, como hechos de la conciencia, convirtiendo en fuente del derecho el sentimiento natural o exagerado, el propio ánimo y el entusiasmo. Si este método es entre todos elmás cómodo, es también el mas afilosófico —por no mencionar aquí otros aspectos de tal opinión— la cual no sólo tiene relación con el conocer, sino inmediatamente con la acción. Si el primer método, ciertamente formal, todavía exige, sin embargo, la forma del concepto en la definición y en la prueba la forma de una necesidad del conocer, la manera de la conciencia inmediata y del sentimiento convierte en principio a la subjetividad, a la accidentalidad y a la arbitrariedad del saber. En qué consiste el procedimiento científico de la filosofía, está presupuesto aquí por la lógica filosófica.

§ 3

El derecho es *positivo* en general: *a)* por la *forma,* el tener validez en un Estado, y esta autoridad legal es el principio para el conocimiento del mismo, *la ciencia positiva del derecho; b)* según el *contenido,* recibe el derecho un elemento positivo: a) por el particular carácter nacional de un pueblo, el grado de su desarrollo histórico y la conexión de todas las relaciones, las cuales corresponden a la *necesidad natural; p)* por la necesidad de que un sistema de derecho legal tiene que contener la *aplicación* del concepto universal a la particular consistencia de los objetos y casos que se dan *desde afuera,* una aplicación que ya no es pensar especulativo y desarrollo del concepto, sino subsunción del entendimiento; *y)* por las determinaciones *últimas* requeridas por la *decisión* en la realidad.

*Observación.* Si al derecho positivo y a las leyes se contraponen el sentimiento del corazón, la inclinación y lo arbitrario, al menos no puede ser la filosofía la qué reconozca tales autoridades.

Que la violencia y la tiranía pueden ser un elemento del derecho positivo, es contingente para éste y no le afecta. Se señalará más adelante, en los parágrafos 211-214, el sitio en que el derecho tiene que ser positivo. Aquí sólo han sido consignadas las determinaciones que se darán allá, a fin de señalar los limites del derecho filosófico y descartar seguidamente la representación eventual o incluso la exigencia, como si por su desarrollo sistemático pudiera resultar un código positivo, es decir, tal como lo necesita el Estado real. Porque el derecho natural o el derecho filosófico es distinto del derecho positivo, sería un grave malentendido trastrocar esto convirtiéndolos en opuestos y antagónicos entre sí; antes bien, aquél se encuentra en relación a éste como las Instituciones respecto a las Pandectas. En lo concerniente al elemento histórico mencionado al comienzo del parágrafo, Montesquieu ha expresado el criterio histórico verdadero, el punto de vista filosófico correcto de no considerar aislada y abstractamente a la legislación en general y sus determinaciones particulares, sino más bien como momento que depende de una totalidad en conexión con todas las determinaciones restantes, las cuales constituyen el carácter de una nación y de una época; en esta conexión adquieren ellas su verdadera significación, así como su justificación. Considerar lo que surge fenoménicamente *en el tiempo* y el desarrollo de determinaciones jurídicas —este esfuerzo puramente histórico— así como el conocimiento de sus consecuencias intelectuales, las cuales se originan de su comparación con relaciones jurídicas ya existentes, tiene en su propia esfera su mérito y su dignidad, y permanece fuera de relación con la consideración filosófica, ya que el desarrollo desde bases históricas no se confunde con el desarrollo desde el concepto y la explicación y legitimación históricas no se extienden a la significación de una justificación válida *en sí (an sich)* y *para sí*. Esta diferencia, la cual es muy importante y que hay que mantener firmemente, es al mismo tiempo muy evidente: una determinación jurídica puede manifestarse desde las *circunstancias* y las instituciones jurídicas *existentes,* como perfectamente *fundada* y *consecuente* y no obstante ser en sí *(an sich)* y para sí injusta e irracional, como una cantidad de determinaciones del derecho privado romano las cuales emanaban de manera completamente consecuente de instituciones tales como la patria potestad y el derecho conyugal romanos. Pero aunque las determinaciones jurídicas parecieran justas y racionales, es algo muy distinto demostrarlo desde ellas —lo cual sólo puede ocurrir verdaderamente mediante el concepto— y presentar lo histórico de su surgimiento, las circunstancias, los casos, las necesidades y los acontecimientos que han acarreado su institución.

Tal demostrar y reconocer (pragmático) de las causas históricas más próximas o lejanas se denomina frecuentemente *explicar* o in-

cluso preferentemente *concebir,* como si se opinara que mediante este demostrar de lo histórico todo, o más bien lo esencial, tal como ocurre, es lo único que importa para concebir la ley o la institución jurídica, mientras que más bien lo verdaderamente esencial, el concepto de la cosa, en modo alguno ha sido abordado. Se suele así hablar también de los *conceptos jurídicos* romanos, de los germanos, de conceptos jurídicos como ellos son determinados en este o aquel códigos, pero nada hay allí de conceptos, sino que sólo se presentan *determinaciones jurídicas generales, principios del entendimiento,* principios fundamentales, leyes y demás cosas por el estilo. Mediante la posposición de aquella diferencia se logra alterar el punto de vista y la cuestión de la verdadera justificación del derecho se convierte en una justificación del derecho por las circunstancias, por la consecuencia de presuposiciones, las cuales para sí sirven muy poco para ello y en general se pone lo relativo en el lugar de lo absoluto, la apariencia externa en el lugar de la naturaleza de la cosa. A la justificación histórica, cuando confunde el surgimiento externo con el surgimiento desde el concepto, le ocurre que ella hace inconscientemente lo contrario de aquello que se propone. Cuando el surgimiento de una institución, bajo sus circunstancias determinadas, se demuestra perfectamente adecuada y necesaria y se cumple así lo que exige el punto de vista histórico, se conduye, si esto debe valer por una justificación universal de la cosa misma, más bien lo contrario, esto es, por cuanto tales instituciones ya no existen más, con ello la institución antes bien ha perdido su sentido y su derecho. Así, cuando por ejemplo para la conservación de los *claustros* se ha hecho valer sus méritos para el cultivo y la población de los terrenos áridos, para la conservación de la erudición mediante la enseñanza y la transcripción, etc., y estos méritos han sido considerados como fundamento y determinación para su continuación, de ello se sigue más bien que ellos, bajo circunstancias completamente cambiadas, han llegado a ser, al menos en la medida de ese cambio, superfluos e inadecuados.

Estando ahora la significación histórica, la mostración histórica y el hacer inteligible de la génesis y asimismo la visión filosófica de la génesis y del concepto de la cosa, en distintas esferas, pueden mantener recíprocamente, por consiguiente, una posición indiferente. Pero no manteniéndose siempre esta tranquila posición en lo científico, consigno aún algo concerniente a este respecto como aparece en el *Manual de Historia del derecho romano* del señor Hugo[1], de donde puede surgir al mismo tiempo una más amplia

[1] G. R. von Hugo, romanista, 1764-1844.

ilustración de aquel procedimiento de la oposición. El señor Hugo alega en su libro (5.ª ed., parág. 53) «que Cicerón alaba las XII Tablas con una *mirada de reojo* a los filósofos», pero «que el filósofo Favorino las trata exactamente del mismo modo como desde entonces más de un gran filósofo ha tratado el derecho positivo». El señor Hugo expresa allí mismo de una vez para siempre la respuesta para tal tratamiento basándose en lo siguiente: «porque Favorino* *comprende* el derecho positivo *tan poco* como los filósofos».

En lo que concierne a la reprimenda al filósofo Favorino por el jurista Sexto Cecilio[3] en el libro de Aulio Gelio *Las noches áticas,* XX, 1[4], se expresa principalmente el permanente y verdadero principio de la justificación de lo meramente positivo según su contenido. «Sabes muy bien —dice muy correctamente Cecilio a Favorino— que los recursos y los remedios de las leyes, si ellos deben ser eficaces, se tienen que transformar y cambiar continuamente, según las costumbres del tiempo y los tipos de concepciones del Estado así como según las exigencias de la circunstancia actual y las insuficiencias que tienen que ser corregidas, y que ellas no pueden perseverar en una situación sin ser arrojadas a la modificación por las tormentas de los sucesos y azares respectivos, como la figura y el aspecto del cielo y del mar. ¿Qué podía ser más saludable que aquella proposición de la ley de Stolo, etc.? ¿Qué más útil que el plebiscito de Voconio, etc.? ¿Qué se considera tan necesario como la ley de Licinio, etc.? Y, sin embargo, todos han caído en el olvido y están eclipsados por el extraordinario bienestar de la ciudad, etc.». (XX, 1, párrafos 22-23).

Estas leyes son positivas en cuanto tienen en general su significación y oportunidad en las *circunstancias* y sólo poseen un valor histórico, por lo cual son también de naturaleza transitoria. La sabiduría de los legisladores y gobernantes, en lo que han hecho para las circunstancias existentes y han establecido para situaciones temporales, es una cosa para sí y pertenece a la valoración de la historia, por lo cual será tanto más reconocida cuanto más una valoración tal sea sostenida por un punto de vista filosófico. Pero respecto a las posteriores justificacaciones de las XII Tablas contra Favorino quiero aducir un ejemplo, por cuanto Cecilio presenta en él

[2] Favorino (un siglo después de Cristo). Retórico y escéptico filósofo, autor de numerosas obras de contenido popular filosófico e histórico.

[3] Sexto Cecilio Africano (dos siglos después de Cristo). Autor de las *Cuestiones* (nueve libros), discute en Aulio Gelio *(Las noches áticas)* con el retórico Favorino sobre la ley de las doce tablas.

[4] *Las noches áticas* de Aulio Gelio (dos siglos después de Cristo) son una recopilación literario-histórica de los distintos dominios del *saber.* Aparecieron ciento setenta y cinco años después de Cristo.

la perpetua impostura del método del entendimiento y de su argumentar, esto es, *dar una buena razón para una mala causa* y opinar haberla justificado de esta manera. Para la espantosa ley que, después de vencido el plazo, daba derecho al acreedor de matar al deudor, de venderlo como esclavo, e incluso, si los acreedores eran varios, de *cortarlo en pedazos y repartirlo entre sí, y* ello de modo que *si uno de ellos había cortado demasiado o muy poco, esto no debía proporcionarle ninguna indemnización jurídica (una cláusula* de la que el Shylock de Shakespeare, en *El Mercader de Venecia,* se habría aprovechado y habría sido aceptado por él agradecidamente) alega Cecilio *la buena causa* de que la confianza y la fe son aseguradas cuanto más que por la atrocidad de la ley nunca se ha tenido que llegar a su aplicación. Su carencia de pensamiento no sólo no llega a la reflexión de que precisamente por esta determinación aquel propósito de asegurar la confianza y la fe es negado, sino que él mismo aduce inmediatamente después de eso un ejemplo del efecto malogrado de la ley sobre los falsos testimonios por sus castigos desproporcionados. Pero no hay que prescindir de lo que quiere el señor Hugo con esto, y es que Favorino no ha entendido la ley; cualquier escolar es muy capaz de entenderla y el mencionado Shylock mejor habría entendido la cláusula alegada tan ventajosa para él. Por *entender* el señor Hugo tuvo que comprender sólo aquella cultura del entendimiento que se tranquiliza respecto a una tal ley mediante una *buena* razón. Hay otro sitio en el ciue Cecilio reprocha a Favorino no haber entendido, lo cual puede admitir también un filósofo sin sonrojarse, esto es, según la ley se debe facilitar a un enfermo para llevarlo como testigo al tribunal sólo un *jumentum,* y no una *arcera,* y «jumentum» debe haber significado no sólo un caballo, sino también un coche o carro. Cecilio podía extraer de esta determinación legal una prueba más amplia de la excelencia y de la exactitud de las antiguas leyes por cuanto ellas, para la comparición de un testigo enfermo ante el tribunal, entraban en la determinación no sólo de la diferencia entre un caballo y un carro, sino entre carro y carro, entre uno cubierto y guarnecido y uno no tan confortable, como explica Cecilio. Así, se tendría la elección entre la severidad de aquella ley o entre la insignificancia de tales determinaciones; pero expresar la insignificancia de tales cosas, y sobre todo, de las explicaciones eruditas de las mismas, sería una de las mayores faltas contra esta y otras sabidurías.

Pero en el citado manual el señor Hugo llega también a hablar de *racionalidad,* con ocasión del derecho romano, y con respecto a esto me ha llamado la atención lo siguiente: después que él mismo ha dicho en el capítulo sobre *El período de surgimiento del Estado hasta las Doce Tablas,* párrafos 38 y 39, «que en Roma se tenían

muchas necesidades y se estaba obligado a trabajar, por lo que se utilizaban como auxiliares animales de tiro y de carga —como ocurre entre nosotros—, que el terreno era una sucesión de colinas y valles y la ciudad se encontraba sobre una colina, etc. (Alegaciones mediante las cuales, quizás el sentido de Montesquieu ha debido ser satisfecho, pero en las cuales difícilmente será encontrado su espíritu), y así él, precisamente en el párrafo 30, aduce ahora que la situación jurídica aún se encontraba muy distante de satisfacer las *supremas* exigencias de la *razón»*. (Completamente exacto: el derecho romano de familia, la esclavitud, etc., no satisfacen siquiera modestamente a las exigencias de la razón), pero en las siguientes épocas, el señor Hugo olvida indicar en cuál época, o si en alguna de ellas, el derecho romano *ha satisfecho las supremas exigencias de la razón.* No obstante, en el párrafo 289, se dice de los juristas clásicos, en la época *de la suprema cultura del derecho romano como ciencia* «que ya se ha observado desde hace mucho tiempo que los juristas clásicos fueron formados por la filosofía», pero «pocos saben (por las muchas ediciones del manual del señor Hugo lo saben ahora muchos más) que no hay clases de escritores que merezcan tanto como los juristas romanos ser *colocados al lado de los matemáticos*, debido a las consecuentes conclusiones desde los principios, y al lado de los creadores de la metafísica moderna, debido a la completa y rara peculiaridad del desarrollo de los conceptos; esto último lo comprueba la notable circunstancia de que nunca se presentan tantas *tricotomías* como en los juristas clásicos y en Kant». Aquel ser consecuente, elogiado por Leibniz, es ciertamente una propiedad esencial de la ciencia del derecho como de las matemáticas y de cualquier otra ciencia intelectual, pero nada tiene que ver este ser consecuente del entendimiento con la satisfacción de las exigencias de la razón ni con la ciencia filosófica. Pero, aparte de esto, hay que apreciar más bien la *inconsecuencia* de los juristas romanos y de los pretores como una de sus mayores virtudes, como aquella por la que se apartaron de instituciones injustas y horribles, pero se vieron obligados a imaginar *callide** distinciones verbales vacías (como llamar *bonorum possesio* a lo que era no obstante una herencia) e incluso imaginar un subterfugio tonto (una tontería es igualmente una inconsecuencia) para salvar la letra de las XII Tablas, tal como mediante la ficción o ὑπόκρισις una *filia patroni* sería un *filius* (Heineccius, *Antigüedades romanas,* libro 1, título II, párrafo 24). Pero es ridículo parangonar a los juristas clásicos con Kant, a causa de algunas clasificaciones *tricotómicas* (según los ejemplos dados en la Observación 5) y llamar a esto el desarrollo de los conceptos.

* Hábilmente, sagazmente.

§ 4

El campo del derecho es, en general, lo *espiritual* y su lugar próximo y punto de partida la *voluntad,* la cual es *libre,* de modo que la libertad constituye su sustancia y su determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido desde el mismo como una segunda naturaleza.

*Observación.* Respecto a la libertad de la voluntad puede recordarse el antiguo procedimiento del conocimiento. A saber: se presuponía la *representación* de la voluntad y se trataba de extraer y establecer de ella una definición de la misma, luego, según la manera de la antigua psicología empírica, a partir de las distintas impresiones y fenómenos de la conciencia ordinaria, tales como remordimiento, culpa, etc., las cuales sólo a partir de la voluntad *libre* pueden ser *explicadas,* se constituían en las así llamadas *pruebas,* de que la voluntad sería libre. Pero es más cómodo atenerse sencillamente a que la libertad sería *dada* como un *hecho* de la conciencia y que hay que *creer* en ella. Que la voluntad es libre y qué es la voluntad y la libertad, la deducción de ello, como ya lo he observado (párrafo 2), sólo puede tener lugar en la conexión del todo. Los rasgos fundamentales de esta premisa, esto es, que el *espíritu* es primeramente *inteligencia* y que las determinaciones mediante las cuales ella avanza en su desarrollo, desde el *sentimiento* a través del *representar,* hasta el *pensar,* son el camino para producirse como *voluntad*, la cual, como espíritu práctico en general, es la más precisa verdad de la inteligencia, los he expuesto en mi *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Heidelberg, 1817) y espero algún día poder darles una elaboración más amplia. Tengo tanto más necesidad de contribuir con mi aportación, como espero, a un conocimiento más fundamental de la naturaleza del espíritu, por cuanto, como allí mismo se anota, no es fácil encontrar una ciencia filosófica en situación tan descuidada y mala como la *teoría del espíritu,* la cual se llama habitualmente psicología. Respecto a los momentos del concepto de voluntad señalados en éste y en los siguientes parágrafos de la Introducción, los cuales son el resultado de aquella premisa, puede remitirse, por lo demás, como ayuda para el representar, a la autoconciencia de cada uno. Cada uno puede, primeramente, encontrar en sí mismo el hacer abstracción de todo lo que él es e igualmente poder determinarse a sí mismo, poner cualquier contenido por sí mismo y en sí mismo, y, por tanto, te-

ner el ejemplo en su autoconciencia para las posteriores determinaciones.

*Adición.* Para explicar la libertad de la voluntad no hay como referirse a la naturaleza física, esto es, la libertad es una determinación fundamental de la voluntad, del mismo modo que el peso es una determinación fundamental de los cuerpos. Cuando se dice: la materia es pesada, podría opinarse que este predicado sería sólo accidental, pues nada es ingrávido en la materia: ésta es, antes bien, el peso mismo. El peso constituye al cuerpo y es el cuerpo mismo. Asimismo ocurre con la libertad y la voluntad, pues lo libre es la voluntad. Voluntad sin libertad es una palabra vacía, así como la libertad sólo es real como voluntad, como sujeto. Pero en lo que concierne a la relación de la voluntad con el pensar, hay que observar lo siguiente. El espíritu es el pensar en general y el hombre se diferencia del animal por el pensar. Pero no hay que representarse que, por una parte, el hombre sería pensante y, por otra parte, volitivo, y que él tendría en un bolsillo el pensar y en el otro el querer, pues esto sería una representación vacía. La diferencia entre pensar y voluntad es sólo la diferencia entre la actitud teorética y la práctica, pero no son algo así como dos facultades, sino que la voluntad es un modo especial del

fuerzo por darse la existencia sensible. Esta diferencia entre pensar y voluntad puede ser expresada así: En tanto yo pienso un objeto, yo lo convierto en pensamiento y le quito lo sensible, lo convierto en algo, lo cual esencial e inmediatamente es lo mío; pues sólo en el pensar estoy yo en mí, sólo el concebir es el penetrar del objeto, el cual ya no permanece frente a mí, y al cual he quitado lo propio, que él tenía para sí frente a mí. Como Adán dice a Eva: eres carne de mi carne y hueso de mi hueso, así dice el espíritu: esto es espíritu de mi espíritu y la extrañeza (Fremdheit) ha desaparecido. Cada representación es una generalización y ésta pertenece al pensar. Hacer algo general significa pensarlo. Yo es el pensar e igualmente lo universal. Cuando yo digo Yo aparto con ello cada particularidad, el carácter, lo natural, el conocimiento, la edad. Yo es completamente vacío, puntiforme, simple, pero activo en esta simplicidad. El policromo cuadro del mundo está ante mí: yo lo contengo frente y suprimo (aufhebe) por esta actitud la oposición, convierto a este contenido en contenido mío. Yo, en el mundo, se encuentra en casa, cuando lo conoce, más aún, cuando lo ha concebido. Hasta tal punto la actitud teorética. La actitud práctica comienza en cambio en el pensar, en el yo mismo, y aparece primeramente como opuesto, porque plantea igualmente una separación. En tanto soy práctico, activo, ello significa que actúo, me determino y determinarme significa, justamente, poner una diferencia. Pero estas diferencias, que yo pongo, son entonces de nuevo las mías, las determinaciones me conciernen y las finalidades, a las cuales estoy impelido, me pertenecen. Si yo ahora dejo salir también estas determinaciones y diferencias, esto es, las pongo en el así llamado mundo externo, ellas siguen siendo sin embargo mías: ellas son aquellas que yo obro, que yo he hecho, ellas llevan la estampa de mi espíritu. Si ésta es, pues, la diferencia de la actitud teorética y práctica, luego está indicada así la relación de ambas. Lo teorético está esencialmente contenido en lo

**práctico: va contra la representación el que ambos estén separados, pues no se puede tener ninguna voluntad sin inteligencia. Por el contrario, la voluntad contiene en sí a lo teorético: la voluntad se determina; esta determinación es primeramente algo interno: lo que yo quiero yo me lo represento, es objeto para mí. El animal actúa según instinto, es impelido por algo interno y es así también práctico, pero no tiene ninguna voluntad, porque él no se representa lo que él apetece. Asimismo, poco puede uno comportarse teoréticamente sin voluntad, o pensar, pues mientras pensamos somos precisamente activos. El contenido de lo pensado conserva ciertamente la forma de lo existente, pero este existente es algo mediatizado, algo puesto por nuestra actividad. Estas diferencias son, por tanto, inseparables: son uno y lo mismo, y en cada actividad, tanto del pensar como del querer, se encuentran ambos momentos.**

## § 5

La voluntad contiene: *a)* el elemento de la *pura indeterminidad* o de la pura reflexión del yo en sí mismo, en la que es disuelta toda limitación, todo contenido dado y determinado, sea por la naturaleza, las necesidades, los apetitos e impulsos existentes imnediatamente, sea de cualquier otro modo; la ilimitada infinitud de la *abstracción absoluta* o *universalidad,* el puro *pensar* de sí mismo.

*Observación.* Aquellos que consideran al pensar como una facultad particular y peculiar, separada de la voluntad, y asimismo a ésta también como una *facultad* peculiar y, además tienen al pensar por perjudicial para la voluntad, especialmente para la buena voluntad, muestran allí mismo y en lo sucesivo que no saben absolutamente nada de la naturaleza de la voluntad, observación esta que habrá que hacer muy frecuentemente cuando este aspecto de la voluntad, determinado aquí, esto es, esta *posibilidad* de poder *hacer abstracción* de toda determinación, en la cual yo me encuentro o la cual he puesto en mí, la huida de todo contenido como de una limitación, lo cual es aquello a lo que la voluntad se determina, o es tomada la libertad para sí de la representación como la libertad, entonces esto constituye la libertad *negativa* o la libertad del entendimiento. Es la libertad del vacío, la cual erigida en figura real efectiva y en pasión y, precisamente, cuando permanece puramente teorética, se convierte en los religiosos del fanatismo de la pura contemplación india, pero cuando se dirige a la realidad efectiva, en lo político como en lo religioso, se convierte en el fanatismo de la destrucción de todo orden social existente y en la expulsión de los individuos sospechosos de querer un orden, así como en la aniquilación de toda organización que quiera resurgir. Sólo

destruyendo algo tiene esta voluntad negativa el sentimiento de su existencia. Piensa ciertamente que quiere quizás una situación positiva, por ejemplo, la situación de la igualdad universal o la vida religiosa universal, pero en verdad no quiere la realidad positiva de ello, pues ésta suscita enseguida algún orden, una particularización tanto de las instituciones como de los individuos; pero la particularización y la determinación objetiva es aquello de cuya aniquilación esta libertad negativa produce su autoconciencia. Así, aquello que ella cree querer sólo puede ser para ella una representación abstracta y la realización de la misma sólo puede ser la furia de la destrucción.

*Adición.* **En este elemento de la voluntad se encuentra el que pueda desligarme de todo, renunciar a toda finalidad, abstraerme de todo. Únicamente el hombre puede renunciar a todo, también a su vida: puede cometer suicidio; el animal no puede hacer esto; permanece siempre sólo negativamente, en una determinación extraña a él, en la cual solamente se acostumbra. El hombre es el puro pensar de sí mismo y sólo pensando es el hombre esta fuerza de darse universalidad, lo cual significa sustraerse de toda particularidad, de toda determinidad. Esta libertad negativa, o esta libertad del entendimiento, es unilateral, pero esta unilateralidad siempre contiene en sí (**in sich**) una determinación esencial, por tanto, no hay que desecharla. Pero la falta del entendimiento consiste en que erige una determinación unilateral en única y suprema. Históricamente, esta forma de la libertad ocurre frecuentemente. Entre los indios, por ejemplo, es considerado como lo supremo persistir en el saber en su sencilla identidad consigo mismo, perseverar en este espacio vacío de su interioridad, como la luz incolora en la intuición pura, y desasirse de toda actividad de la vida, de toda finalidad, de toda representación. De este modo el hombre se convierte en Brahmán: ya no hay diferencia entre el hombre finito y el Brahmán; antes bien, toda diferencia ha desaparecido de esta universalidad. Esta forma aparece más concretamente en el fanatismo activo tanto de la vida política como de la religiosa. A ello pertenece, por ejemplo, la época del Terror de la Revolución Francesa, en la cual toda diferencia del talento, de la autoridad, debió ser suprimida. Esa época fue un estremecimiento, un temblor, una intolerancia contra todo lo particular; pues el fanatismo quiere algo abstracto, no quiere ninguna organización, en la que surgen diferencias; él encuentra a éstas contrarias a su determinidad y las suprime. Por esto, el pueblo en la revolución ha destruido de nuevo las instituciones que él mismo se había dado, porque toda institución es contraria a la abstracta autoconciencia de la igualdad.**

§ 6

*ß)* Asimismo, el yo es el tránsito desde la indeterminidad indiferenciada hacia la *diferenciación,* el *determinar y* poner una determinidad como contenido y objeto. Sea este conte-

nido dado ulteriormente por la naturaleza o producido desde el concepto del espíritu. Mediante este poner de sí mismo como *determinado,* el yo entra en la *existencia* en general; el momento absoluto de la *finitud* o *particularización* del yo.

*Observación.* Este segundo momento de la determinación es *negatividad,* superar, como el primer momento —esto es, él es el superar de la primera negatividad abstracta. Así como lo particular en general está contenido en lo universal, por esa razón este segundo momento ya está contenido en el primero y sólo es un *poner* de lo que el primero ya es *en sí (an sich).* En efecto, el primer momento, como primero para sí, no es la verdadera infinitud, o universalidad *concreta,* el concepto, sino sólo algo *determinado,* unilateral; vale decir, por cuanto él es la abstracción de toda determinidad, el mismo no es *sin* la determinidad y como ser algo abstracto, unilateral, constituye su determinidad, él es insuficiencia y finitud. La diferencia y la finitud de los dos momentos indicados se encuentran en la filosofía fichteana así como en la kantiana, etc. Para permanecer solamente en la exposición fichteana, el *yo* como lo ilimitado (en la primera proposición de la *Teoría de la ciencia* de Fichte) es tomado sólo y totalmente como *positivo* (y él es así la universalidad y la identidad del entendimiento), de modo que este yo abstracto *para sí* debe ser lo *verdadero,* y de manera que luego *se le añade* (en la segunda proposición) la *limitación,* lo *negativo* en general, sea ello como un límite dado externo o como propia actividad del yo. Concebir la *negatividad* inmanente en lo universal o idéntico, así como en el yo, fue el más amplio paso que tuvo que dar la filosofía especulativa, una necesidad de lo que nada sospechan aquellos que, como Fichte, ni siquiera conciben el *dualismo* de la *infinitud* y *finitud* en la *inmanencia* y *abstracción.*

***Adición.*** **Este segundo momento aparece como el momento contrapuesto: es concebido en su manera universal; pertenece a la libertad, pero no constituye la libertad total. El yo transita aquí desde la indeterminidad indiferenciada a la diferencia, al poner una determinidad como contenido y objeto. Yo no solamente quiero, sino que quiero algo. Una voluntad que, como se ha expuesto en el párrafo precedente, sólo quiere lo universal abstracto, nada quiere, y por eso no es voluntad alguna. Lo particular, lo que la voluntad quiere, es una limitación, pues la voluntad, para ser voluntad, tiene que limitarse en general. Que la voluntad quiera algo, es la limitación, la negación. La particularización es así lo que en la regla fue llamada finitud. Habitualmente, la reflexión toma el primer momento, esto es, lo indeterminado, como lo absoluto y lo supremo y en cambio toma a lo limitado como una mera negación de esta indeterminidad. Pero esta indeterminidad es ella misma sólo una negación contra lo**

**determinado, contra la finitud: yo es esta soledad y absoluta negación. La voluntad indeterminada es asimismo unilateral en cuanto se mantiene como la mera voluntad en la determinidad**

§ 7

*γ)* La voluntad es la unidad de estos dos momentos: la *particularidad* reflejada *en sí (in sich)* y por eso llevada a la *universalidad,* esto es, la *individualidad;* la *autodeterminación* del yo de ponerse en algo uno, de ponerse como lo negativo de sí mismo, esto es, como *determinado y limitado y* permanecer cabe sí mismo, es decir, en su *identidad consigo* y universalidad y cerrarse en la determinación sólo consigo mismo. El yo se determina en cuanto es relación de negatividad respecto a sí mismo; en cuanto esta *relación respecto a sí mismo,* él es asimismo indiferente frente a esta determinidad por cuanto es suya e *ideal,* por cuanto es una mera *posibilidad,* mediante la cual no está atado, sino que sólo está en ella porque él se ha puesto en ella. Esta es la *libertad* de la voluntad, la cual constituye su concepto o sustancialidad, su peso, como el peso constituye la sustancialidad de los cuerpos.

*Observación.* Cada autoconciencia se sabe como universal, como la posibilidad de abstraerse de todo lo determinado, como particular con un objeto determinado, con un contenido y una finalidad. Ambos momentos son, sin embargo, sólo abstracciones; lo concreto y verdadero (y todo lo verdadero es concreto), es la universalidad, la cual tiene como opuesto a lo particular, pero éste mediante su reflexión en sí *(in sich)* está igualado a lo universal. Esta unidad es la *individualidad,* pero no en su inmediatez como uno como está la individualidad en la representación, sino según su concepto *(Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* párrafos 112-114) o bien: esta individualidad no es, propiamente, sino el concepto mismo. Ambos primeros momentos, es decir, que la voluntad pueda abstraerse de todo y que también sea determinada —por sí misma o por otro— son fácilmente concebidos y admitidos, porque ellos para sí son momentos no verdaderos y del entendimiento: pero el tercero, el verdadero y especulativo (y todo lo verdadero, en cuanto es concebido, sólo puede ser pensado especulativamente), es aquello en lo cual el entendimiento se resiste a penetrar; y por eso precisamente el entendimiento llama siempre inconcebible al concepto. La demostración y la más precisa discu-

sión de lo más íntimo de la especulación, de la infinitud, en cuanto negatividad que se refiere a sí, de esta última fuente de toda actividad, de toda vida y conciencia, pertenece a la *Lógica,* en cuanto filosofía puramente especulativa. Aquí sólo puede llamarse la atención sobre esto: cuando se dice que *la voluntad* es universal, *la voluntad* se determina, se expresa a la voluntad como *sujeto* presupuesto, o *sustrato,* pero ella no es algo acabado y universal antes de su determinar y antes de la negación y de la idealidad de este determinar, sino que ella sólo es voluntad como esta actividad que se mediatiza en sí *(in sich)* y retrotrae en sí *(in sich).*

***Adición.*** **Aquello que nosotros llamamos propiamente voluntad, contiene en sí (**in sich**) los dos momentos anteriores. Yo es primeramente como tal pura actividad, lo universal, lo que está cabe sí; pero este universal se determina, y en cuanto ya no está más cabe sí, sino que se pone como algo otro, deja de ser lo universal. Lo tercero ahora consiste en que en su limitación en esto otro esté cabe sí y no cesa de sujetar a lo universal: éste es entonces el concepto concreto de la libertad, en tanto que los dos momentos anteriores han sido encontrados abstracta y unilateralmente. Pero esta libertad ya la tenemos en la forma del sentimiento, por ejemplo, en la amistad y el amor. Aquí no está uno unilateralmente en sí (**in sich**), sino que uno se limita gustosamente en referencia a otro, pero en esta limitación se sabe como sí mismo. En la determinidad el hombre no debe sentirse determinado, sino que considerando a lo otro como otro uno tiene dentro de ello sólo su autosentimiento. La libertad no se encuentra, por tanto, ni en la indeterminidad ni en la determinidad, sino que ella es ambas.**

**La voluntad que se limita exclusivamente a un éste, es poseída por la testarudez, la cual se figura ser esclava, si no tiene esta voluntad. Pero la voluntad no está atada a algo limitado, sino que tiene que ir más lejos, pues la naturaleza de la voluntad no es esa unilateralidad y sujeción, sino que la libertad es querer un determinado, pero estar cabe sí en esta determinidad y retrotraerse de nuevo en lo universal.**

§ 8

Lo determinado posteriormente de la articularización *(ß,* párrafo 6) constituye la diferencia de las formas de la voluntad: *a)* en cuanto la determinidad es la oposición *formal* de lo *subjetivo* y *objetivo* como existencia externa inmediata, la voluntad *formal* es así como autoconciencia, la cual *encuentra* un mundo externo, y como individualidad que se retrotrae en sí *(in sich)* en la determinidad, es el proceso de *trasladar la finalidad subjetiva* en la *objetividad* por la mediación de la actividad y de un medio. En el espíritu, como él

es en (*an sich)* y para sí, en el cual la determinidad es la suya y verdadera *(Enciclopedia,* párrafo 363), la relación de la conciencia constituye sólo el *lado del fenómeno* de la voluntad, la cual para sí aquí no viene más a consideración.

***Adición.*** **La consideración de la determinidad de la voluntad corresponde al entendimiento, y en primer lugar, no es especulativa. La voluntad, en suma, no sólo está determinada en el sentido del contenido, sino también en el sentido de la forma. La determinidad según la forma es la finalidad, y la realización de la finalidad: la finalidad es primeramente sólo algo interno para mí, subjetiva, pero debe también llegar a ser objetiva, desechar el defecto de la mera subjetividad. Aquí puede preguntarse por qué es ella este defecto. Si lo que era defecto no ha permanecido al mismo tiempo en su defecto, entonces el defecto por lo mismo no es defecto. Para nosotros el animal es algo defectuoso, para sí mismo no. La finalidad, en cuanto primeramente sólo es nuestra, es para nosotros un defecto, pues libertad y voluntad son para nosotros unidad de lo subjetivo y de lo objetivo. La finalidad es, por tanto, poner objetivamente y de ese modo no llega a una nueva determinación unilateral, sino sólo a su realización.**

§ 9

*b)* En tanto las determinaciones de la voluntad son las *propias* de la voluntad, su particularización reflejada *en sí (in sich),* ellas son *contenido.* Este contenido en cuanto contenido de la voluntad es para ella, según la forma indicada en *a),* por una parte, *finalidad,* interna o subjetiva, en el querer que representa, y por otra parte, por la mediación de la actividad que traslada lo subjetivo en la objetividad, fin realizado, ejecutado.

§ 10

Este contenido, o la determinación de la voluntad diferenciada es, primeramente, *inmediata.* Así, la voluntad es *libre sólo en sí (an sich),* o *para nosotros,* o lo es, en suma, en *su concepto.* Sólo teniéndose a sí misma como objeto es la voluntad *para sí* lo que ella es *en sí (an sich).*

*Observación.* La finitud consiste, según esta determinación, en que algo que es *en sí (an sich)* o según su concepto, es una existen-

cia o fenómeno distinto de lo que él es *para sí.* Por ejemplo, el abstracto uno-fuera-del-otro de la naturaleza es *en sí (an sich)* el espacio, pero *para sí* es el tiempo. Respecto a esto, hay que hacer dos observaciones. En primer lugar, por cuanto lo verdadero sólo es la idea, cuando se concibe un objeto o una determinación, sólo como son *en sí (an sich)* o en el concepto, no se les tiene aún en su verdad. En segundo lugar, que algo, cómo él es como *concepto* o *en sí (an sich),* existe igualmente y esta existencia es una peculiar figura del objeto (como antes el espacio); la separación del ser *en sí (an sich)* y del para sí, la cual está presente en lo finito, constituye a la vez su mera *existencia empírica (Dasein)* o *fenómeno (Erscheinung),* (como inmediatamente se presentará en un ejemplo de la voluntad natural y del derecho formal). El entendimiento permanece en el mero *ser en sí (an sich)* y llama así a la libertad, según este ser *en sí (an sich), una facultad,* ya que ella pues, de ese modo, es sólo *posibilidad.* Pero el entendimiento considera a esta determinación como absoluta y perenne y toma su relación con lo que ella quiere generalmente con su realidad, sólo como *aplicación* a una materia dada, la cual no pertenece a la esencia de la libertad misma. De este modo, sólo tiene que hacer con lo abstracto y no con la idea y la verdad de la libertad.

***Adición.*** **La voluntad, la cual es mera voluntad según el concepto, es libre en sí (**an sich**), pero a la vez también esclava, pues la voluntad sería verdaderamente libre sólo como contenido verdaderamente determinado, y entonces ella es libre para sí, tiene a la libertad como objeto, es la libertad. Lo que sólo primeramente es según su concepto, lo que es meramente en sí (**an sich**), es sólo inmediato, sólo natural. También esto nos es conocido en la representación. El niño en sí (**an sich**) es hombre, tiene primeramente en sí (**an sich**) razón, es primeramente posibilidad de la razón y de la libertad, y así, sólo según el concepto, es libre. Así, lo que sólo pues es en sí (**an sich**), no lo es en su realidad. El hombre, el cual en sí (**an sich**) es racional, tiene que elaborarse mediante la producción de sí mismo, por el sobrepasarse desde sí mismo, pero igualmente por el figurarse dentro de sí es que él llegará a ser también para sí.**

§ 11

La voluntad sólo primeramente libre *en sí (an sich),* es la voluntad *inmediata* o *natural.* Las determinaciones de la diferencia, a las cuales pone en la voluntad el concepto que se autodetermina, aparecen en la voluntad inmediata como un contenido *inmediatamente* presente. Ellas son: *los instintos, los deseos, las inclinaciones,* mediante los cuales la voluntad

se encuentra determinada por la naturaleza. Este contenido, conjuntamente con las determinaciones desarrolladas, proviene en verdad de la racionalidad de la voluntad y así, es racional *en sí (an sich),* pero dejado en tal forma de la inmediatez, todavía no es la forma de la racionalidad. Este contenido es *para mí* desde luego *lo mío* en general, pero esta forma y aquel contenido todavía son distintos; la voluntad es así *en sí (in sich)* voluntad *finita.*

*Observación.* La psicología empírica enumera y describe estos instintos e inclinaciones y las necesidades que se fundan en ellos, como los encuentra o presume encontrarlos, en la experiencia, y trata de clasificar de manera habitual a esta materia dada. Más adelante se verá lo que hay de *objetivo* en estos instintos y cómo es en su verdad sin la forma de la irracionalidad, en la cual es instinto, y cómo, al mismo tiempo, está configurado en su existencia.

***Adición.*** **Instintos, deseos, inclinaciones, tiene también el animal, pero no tiene voluntad y tiene que obedecer al instinto cuando nada externo lo detiene. Pero el hombre permanece como algo totalmente indeterminado respecto a los instintos y puede determinarlos y ponerlos como suyos. El instinto está en la naturaleza, pero que yo lo ponga en este yo, depende de mi voluntad, la cual, por tanto, respecto a ello no puede decirse que se encuentra en la naturaleza.**

§ 12

El sistema de este contenido, tal como se *presenta* inmediatamente en la voluntad, está solamente como una masa y multiplicidad de instintos, cada uno de los cuales es el mío *en general* al lado de otros y al mismo tiempo es algo universal e indeterminado, tiene diversos objetos y maneras de satisfacción. Por el hecho de que la voluntad, en esta doble determinidad, se da la forma de *individualidad* (párrafo 7), ella es voluntad que decide y sólo voluntad que decide es voluntad real.

*Observación.* En vez de la palabra *decidir,* es decir, superar la indeterminidad, en la cual tanto un contenido como el otro primeramente sólo es un contenido posible, nuestro idioma tiene también la expresión: *resolverse,* puesto que la indeterminidad de la voluntad misma, como lo neutral, pero infinitamente fecundado,

germen originario de toda existencia empírica, contiene en ella las determinaciones y finalidades y las produce solamente desde sí misma.

§ 13

Por el decidir se pone la voluntad como voluntad de un individuo determinado y como diferenciándose respecto a otro. Pero, aparte de esta *finitud* como conciencia (párrafo 8), la voluntad inmediata, en virtud de la diferencia de su forma y de su contenido (párrafo 11), es *formal,* le corresponde sólo el *decidir abstracto,* como tal, y el contenido aún no es el contenido y la obra de su libertad.

*Observación.* Para la inteligencia en cuanto *pensante* el objeto y el contenido permanecen universal, ella misma se comporta como actividad universal. En la voluntad, lo universal tiene esencialmente a la vez la significación de lo mío, en tanto que *individualidad* y en la voluntad inmediata, es decir, formal, en tanto que individualidad abstracta, aún no está colmada con su universalidad libre. Por consiguiente, en la voluntad comienza la *propia finitud* de la inteligencia y sólo así la voluntad se eleva de nuevo al pensar y da a sus fines la universalidad inmanente, superando la diferencia entre la forma y el contenido y convirtiéndose en voluntad objetiva infinita. Por consiguiente, poco entienden de la naturaleza del pensar y del querer aquellos que opinan que en la voluntad en general el hombre sería infinito, pero en el pensar, o mejor en la razón, sería limitado. En tanto que pensar y querer están distinguidos, es más bien lo inverso lo verdadero y la razón pensante, como voluntad, consiste en esto: decidirse respecto a la *finitud.*

***Adición.* Una voluntad que nada decide no es ninguna voluntad real; la falta de carácter nunca llega a decidir. La causa del titubear puede yacer también en una blandura del ánimo que sabe que, en el determinar, se traba relación con la finitud, se pone un limite y se renuncia a la infinitud, pero no quiere renunciar a la totalidad a la que aspira. Un ánimo tal es un ánimo muerto, aunque también quiere ser un ánimo bello. Quien quiere lo grande, dice Goethe, tiene que poder limitarse. Sólo mediante el decidir entra el hombre en la realidad, por amarga que ésta le llegue a ser, pues la pereza no quiere salir de la cavilación en la cual conserva una posibilidad universal. Pero posibilidad no es todavía realidad. La voluntad, que está segura de lo suyo, no se pierde en lo determinado.**

§ 14

La voluntad finita, sólo según el lado de la forma en cuanto *yo infinito* (párrafo 5) que se refleja en sí *(in sich)* misma y existe cabe sí misma, *permanece por encima* del contenido, por encima de los distintos impulsos, así como por encima de las ulteriores especies particulares de la realización y satisfacción de ellos, y al mismo tiempo, en cuanto sólo formalmente infinita, está *ligada* a estos contenidos en cuanto determinaciones de su naturaleza y de su realidad externa; sin embargo, en cuanto yo indeterminado, no está *ligado* a este o a aquel contenido (párrafos 6 y 11). El contenido en cuanto es para la reflexión del *yo* en sí *(in sich)* es sólo un posible, como ser mío o no serlo, y el yo es la *posibilidad* de determinarme respecto a este u otro contenido, de *escoger* entre estas determinaciones externas para él mismo según este lado.

§ 15

La libertad de la voluntad, según esta determinación, es *libre arbitrio,* en el cual están contenidos estos dos aspectos: la reflexión libre que se abstrae de todo y la dependencia respecto al contenido y la materia dados interna y externamente. Comoquiera que este contenido necesario *en sí (an sich)* como finalidad está determinado a la vez frente a aquella reflexión como posible, entonces el libre arbitrio es la *contingencia,* como él es en cuanto voluntad.

*Observación.* La representación más usual que se tiene de la libertad es la del *libre arbitrio,* el término medio de la reflexión entre la voluntad en cuanto meramente determinada por los impulsos naturales y la voluntad libre en sí *(an sich)* y para sí. Cuando se oye decir, que la libertad en general consistiría en que *se podría hacer lo que se quiere,* tal representación puede ser considerada solamente como completa carencia de cultura de pensamiento, en el cual aún no se encuentra ninguna noción de lo que es la voluntad libre en sí *(an sich)* y para sí, el derecho, la eticidad, etc. La reflexión, la universalidad y unidad *formales* de la autoconciencia, es la certeza *abstracta* de la voluntad de su libertad, pero todavía no es la *verdad* de ésta, porque aún no se tiene a sí misma como con-

tenido y finalidad; por tanto, el lado subjetivo es distinto del lado objetivo; el contenido de esta autodeterminación permanece por esta razón simplemente como algo finito. El libre arbitrio es, en lugar de ser la voluntad en su verdad, antes bien, la voluntad como *contradicción.* En la disputa desarrollada particularmente en tiempo de la metafísica wolfiana respecto a si la voluntad sería realmente libre o si el saber de su libertad sería sólo una ilusión, era el libre arbitrio lo que se tenía ante los ojos. El *deterninismo* ha opuesto, con razón, a la certeza de aquella abstracta autodeterminación el *contenido,* el cual, como algo *encontrado* no está contenido en aquella certeza y por eso le viene del *exterior,* aunque este exterior sea la tendencia, la representación, en general del modo que sea, es conciencia llenada de modo que el contenido no es la propia actividad autoteterminante como tal. Así, siendo sólo el elemento formal de la libre determinación inmanente en el libre arbitrio, pero siendo el otro elemento algo dado, entonces indudablemente el libre arbitrio, si debe ser la libertad, puede ser llamado una ilusión. La libertad, en toda filosofía de la reflexión, como en la kantiana y luego la de Fríes, que es la banalización perfeccionada de la kantiana, no es más que aquella autoactividad.

***Adición.* Ya que el yo tiene la posibilidad de determinarme aquí o allá, esto quiere decir, que el yo puede escoger y así posee el yo libre arbitrio, lo cual se llama usualmente libertad. La elección que tiene el yo, yace en la universalidad de la voluntad, ya que el yo puede convertir esto o aquello en lo mío. Este mío, como contenido particular, no me es adecuado; por tanto, está separado de mí y sólo en la posibilidad de ser lo mío, así como yo soy la posibilidad de vincularme con él. Por tanto, la voluntad no es libre de querer a este contenido, aunque ella tiene en sí (**an sich**) el lado de la infinitud formal; no le corresponde en modo alguno este contenido: en ninguno se tiene ella verdaderamente a sí misma. En el libre arbitrio está el contener ya que el contenido no está determinado por la naturaleza de mi voluntad a ser el mío, sino por contingencia: por tanto, yo soy igualmente dependiente de este contenido y ésta es la contradicción que yace en el libre arbitrio. El hombre corriente cree ser libre si le está permitido actuar arbitrariamente, pero precisamente en el libre arbitrio se encuentra que él no es libre. Si yo quiero lo racional, entonces no actúo como individuo particular, sino según el concepto de la eticidad en general: en una actuación ética yo no me hago a mí mismo, sino a la cosa vigente. Pero el hombre, haciendo algo trastrocado, la mayoría de las veces, deja surgir su particularidad. Lo racional es el camino real por donde todo el mundo va y ninguno se caracteriza. Cuando grandes artistas consuman una obra, puede decirse: tiene que ser así. Ello quiere decir: la particularidad del artista ha desaparecido por completo y no ha aparecido allí** amaneramiento **alguno. Fidias no tiene amaneramiento; la figura misma vive y se manifiesta. Pero tanto peor es el artista y tanto más se le ve a él mismo, a su particularidad y libre arbitrio. Si en el libre arbitrio se permanece en la consideración de que el hombre**

podría querer esto o aquello, entonces esto ciertamente es su libertad; pero, si se mantiene firme el punto de vista de que el contenido seria algo dado, entonces el hombre está de ese modo determinado y, precisamente, desde ese lado, ya no es libre.

§ 16

La voluntad puede asimismo renunciar de nuevo (párrafo 5) a lo escogido en la decisión (párrafo 14). Pero con esta posibilidad de rebasar cualquier contenido, reemplazado hasta el *infinito,* la voluntad no sobrepasa la finitud, porque cualquier contenido distinto de la forma es por ello algo finito, y lo opuesto de la determinidad, la indeterminidad —irresolución o abstracción— es asimismo sólo el otro momento igualmente unilateral.

§ 17

La contradicción, la cual es el libre arbitrio (parrafo 5) tiene, como *dialéctica* de las tendencias e inclinaciones, el *fenómeno* de que ellas se destruyen recíprocamente, la satisfacción de una de ellas exige la subordinación o el sacrificio de la satisfacción de otra, y así sucesivamente, y siendo la tendencia sólo simple dirección de su determinidad, no tiene por tanto la medida en sí *(in sich)* misma. Así, este determinar subordinante o sacrificador es el decidir contingente del libre arbitrio. El libre arbitrio procede entonces con entendimiento calculador respecto a cual tendencia procuraría más satisfacción o según cualquier otra consideración facultativa.

***Adición.*** **Las tendencias e inclinaciones son por de pronto contenidos de la voluntad y sólo la reflexión las domina. Pero estas tendencias vienen a ser ellas mismas insistentes, apremiantes entre sí, se destruyen y todas quieren ser satisfechas. Si yo ahora, suspendiendo a todas las otras, me enfrasco meramente en una tendencia, entonces me encuentro en una limitación destructora, pues precisamente por ello he renunciado a mi universalidad, la cual es un sistema de todas las tendencias. Pero tampoco ayuda una mera subordinación de las tendencias, a la cual el entendimiento llega usualmente, porque aquí no está dada ninguna regla de esta subordinación y por eso la exigencia acaba habitualmente en una monotonía de generalidades.**

§ 18

En atención al enjuiciamiento de las tendencias, la dialéctica tiene el fenómeno de que las determinaciones de la voluntad inmediata, en cuanto *inmanentes* y por ello *positivas,* son *buenas: hombre* significa así *bueno por naturaleza.* Pero en cuanto ellas son *determinaciones naturales* y, por tanto, contrarias a la libertad o al concepto del espíritu en general y son lo negativo, hay entonces que *eliminarlas: hombre* significa así *malo por naturaleza.* Lo que decide para una u otra afirmación, desde ese punto de vista, es asimismo el libre arbitrio subjetivo.

***Adición.*** **La doctrina cristiana de que el hombre sería malo por naturaleza es más elevada que las otras, las cuales lo consideran bueno; la interpretación filosófica de ellas consiste, por tanto, en aprehenderlas. En cuanto espíritu el hombre es un ser libre que tiene la actitud de no dejarse determinar por impulsos naturales. El hombre en cuanto se encuentra en situación inmediata e inculta, se encuentra por eso en un estado en el que no debe estar y del cual tiene que liberarse. La doctrina del pecado original, sin la cual el cristianismo no sería la religión de la libertad, tiene esta significación.**

§ 19

En la exigencia de la *purificación de las tendencias* yace la representación universal de que ellas son liberadas de la *forma* de su determinidad natural inmediata y de lo subjetivo y contingente del *contenido* y retrotraídas a su ser sustancial. Lo verdadero de esta exigencia indeterminada es que las tendencias sean como el sistema racional de la determinación de la voluntad; concebirlas así desde el concepto es el contenido de la ciencia del derecho.

*Observación.* El contenido de esta ciencia, según todos sus momentos singulares, por ejemplo, derecho, propiedad, moralidad, familia, Estado, etc., puede ser expuesto en la forma de que el hombre *tiene* por naturaleza la *tendencia* al derecho, *también la tendencia* a la propiedad, a la moralidad; *también* la tendencia al amor sexual, también la tendencia a la sociabilidad, etc. Si en lugar de esta forma de la psicología empírica se quiere tener una figura filosófica de manera más distinguida, se adquiere a *poco precio*

aquella que, como antes se observó, en nuestra época se tuvo como filosofía y todavía se tiene por tal, y entonces se dice que el hombre encuentra en sí *(in sich)* mismo como *hecho de su conciencia* que él quiere el derecho, la propiedad, el Estado, etc. Ulteriormente entrará otra forma del mismo contenido, el cual aparece aquí en forma de tendencias, a saber, la forma de *deberes.*

§ 20

La reflexión que se refiere a las tendencias en cuanto las representa, las calcula entre sí y luego con sus medios, sus consecuencias, etc., y las compara con un todo de la satisfacción, con la felicidad, introduce la *universalidad formal* en esa materia y de esa manera externa las purifica de su rudeza y de su barbarie. Este producir la universalidad del pensamiento es el valor absoluto de la cultura (cfr. párrafo 187).

***Adición.*** **En la felicidad tiene ya el pensamiento un poder sobre la violencia natural de las tendencias, al no estar satisfecho con lo momentáneo, sino que exige un total de felicidad. Está unida ésta a la cultura en cuanto esta última asimismo es la que hace vigente algo universal. Pero en el ideal de la felicidad se encuentran dos momentos, en primer lugar, algo universal el cual es superior a toda particularidad; pero ahora el contenido de este universal es en cambio únicamente goce universal. Así, aparece aquí otra vez lo individual y particular, por tanto, algo finito y tiene que ser retrotraído a la tendencia. Al encontrarse el contenido de la felicidad en la subjetividad y sensación de cada quien, esta finalidad universal es su lado particular y no existe en él todavía ninguna verdadera unidad del contenido y de la forma.**

§ 21

Pero la verdad de esta universalidad formal, indeterminada para sí y que encuentra su determinidad en aquella materia, es *la universalidad que le determina a sí misma, la voluntad, la libertad.* Al tener la voluntad a la universalidad, a sí misma, en cuanto forma infinita, como contenido, objeto y finalidad suya, no sólo es voluntad libre en sí *(an sich),* sino también voluntad *para sí,* la idea verdadera.

*Observación.* La autoconciencia de la voluntad, en cuanto deseo, tendencia es *sensible,* y como lo sensible en general caracteriza la exterioridad y de ese modo el ser fuera de sí de la autocon-

ciencia. La voluntad *que se refleja* tiene los dos elementos: el sensible y la universalidad pensante. La voluntad que es en sí *(an sich)* y *para sí* tiene a la voluntad misma como tal como su objeto y así se tiene en pura universalidad; universalidad que consiste precisamente en esto: que la *inmediatez* de la naturalidad y la *particularidad,* con la cual precisamente es afectada la naturalidad, en cuanto ellas son producidas por la reflexión, son superadas en ella. Pero este superar y levantar en lo universal es lo que se llama la actividad del *pensar.* La autoconciencia, la cual purifica y levanta a su objeto, contenido y finalidad, hasta esta universalidad, hace esto como *penar que se impone* en la voluntad. Aquí está el *punto en el que se aclara* que la voluntad sólo como inteligencia *pensante* es voluntad verdadera y libre. El esclavo no sabe su esencia, su infinitud, la libertad, no se sabe como esencia, él no se sabe a sí mismo; él no se *piensa.* Esta autoconciencia, la cual mediante el pensar se concibe como esencia, y de ese modo precisamente se deshace de lo contingente y de lo falso, constituye el principio del derecho, de la moralidad y de toda eticidad. Aquellos que hablan filosóficamente del derecho, de la moralidad, de la eticidad, y quieren excluir de ello al pensar y remitir al sentimiento, al corazón y al ánimo, al entusiasmo, expresan así el profundísimo desprecio en que han caído el pensamiento y la ciencia; hundiéndose la ciencia misma en la desesperación y en el máximo abatimiento y convirtiéndose en principio la barbarie y la ausencia de pensamiento y si fuera por ella arrebataría al hombre toda verdad, todo valor y toda dignidad.

***Adición.* En la filosofía verdad significa que el concepto corresponde a la realidad. Por ejemplo, sea un cuerpo la realidad: el alma es el concepto, pero alma y cuerpo se deben ser adecuados. Por eso, un hombre muerto es todavía una existencia, pero ya no es nada verdadero; es una existencia empírica (**Dasein**) sin concepto; a causa de esto se corrompe el cuerpo muerto. Así es la verdadera voluntad: que lo que ella quiere, su contenido, sea idéntico a ella, que, por tanto, la libertad quiere la libertad.**

§ 22

La voluntad que es en sí *(an sich)* y para sí es *verdaderamente infinita,* porque su objeto es ella misma y de este modo ella misma no es para sí misma *otro* ni un *límite,* sino que antes bien en ello sólo ha vuelto en sí *(in sich)* misma. Ella no es mera posibilidad, disposición, *poder (potentia),* sino que es lo *infinito efectivo (infinitum actu),* porque la

existencia del concepto, o su exterioridad objetiva es lo interno mismo.

*Observación.* Por tanto, cuando se habla solamente de voluntad libre, como tal, sin la determinación de que ella es voluntad libre en sí *(an sich)* y *para sí,* se habla únicamente de la *disposición* para lo libertad o de la voluntad natural y finita (cfr. párrafo 11) y precisamente así, no obstante la palabra y la opinión, no de la voluntad libre. Al concebir el entendimiento a lo infinito sólo como negativo y de ese modo como un *más allá,* se imagina que tributa a lo infinito tanto más honor cuanto más lejos lo arroja ae su camino, alejándolo de sí como un extraño. El verdadero infinito tiene efectividad y está presente en la voluntad libre; ella misma es esta idea presente en sí *(in sich)* misma.

***Adición.*** **Se ha representado con razón a la infinitud mediante la imagen de un círculo, pues la linea recta sale y va siempre más allá y caracteriza a la mera infinitud negativa y mala, la cual no tiene como la verdadera un retorno en sí misma (**in sich**). La voluntad libre es verdaderamente infinita, pues ella no es meramente una posibilidad y disposición, sino que su existencia empírica externa es su interioridad, es ella misma.**

§ 23

Sólo en esta libertad está la voluntad simplemente *cabe sí mima,* porque ella no se refiere a nada más que a sí misma, así como de ese modo se desvanece toda relación de *dependencia* respecto a algo *otro.* Ella es *verdadera* o más bien la *verdad* misma, porque su determinar consiste en su *existencia empírica (Dasein),* esto es, en estar opuesta a sí misma, lo cual es su concepto, o el concepto puro tiene la intuición de sí mismo como su finalidad y realidad.

§ 24

Ella es *universal,* porque en ella toda *limitación* y singularidad particular está superada, como la que radica sólo en la diversidad del concepto y de su objeto o contenido, o dicho de otra forma, en la diversidad de su ser para sí subjetivo y de su ser en sí *(an sich)* de su singularidad que *excluye y* decide y de su universalidad misma.

*Observación.* Las diversas determinaciones de la *universalidad* se dan en la *Lógica* (ver *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* 118-126). Con esta expresión se le ocurre al representar la universalidad abstracta y externa, pero con la universalidad que es en sí *(an sich)* y para sí, como ella se ha determinado, aquí, no es en la universalidad de la reflexión, en la *comunidad* o en la *totalidad,* que hay que pensar, ni en la universalidad abstracta, la cual se encuentra fuera de lo singular, en otra parte, la *abstracta* identidad del entendimiento (ver 6, Observación). Se trata de la universalidad que es *concreta* en sí *(in sich)* y, por tanto, para sí, la cual es la sustancia, el género inmanente o la idea de la autoconciencia inmanente; el concepto de la voluntad libre en cuanto lo *universal* que *usurpa* su objeto *penetrándolo mediante* su determinación, en la que lo universal es idéntico consigo. Lo universal que es en sí *(an sich)* y para sí es en general lo que se llama lo *racional* y lo que solamente de esta manera puede ser concebido.

§ 25

Respecto a la voluntad en general lo *subjetivo* significa el lado de su autoconciencia, de la singularidad (párrafo 7) a *diferencia* de su concepto que es en sí *(an sich),* por eso, se llama su subjetividad:

*a) La forma pura,* la *unidad absoluta* de la autoconciencia consigo misma, en la que la autoconciencia en cuanto yo = yo simplemente descansa en sí misma interna y *abstractamente;* es la pura certeza de sí misma, diferente de la verdad.

*b)* La *particularidad* de la voluntad en cuanto libre arbitrio y contenido contingente de fines cualesquiera.

*c)* En general, la forma unilateral (párrafo 8) en cuanto lo querido, cualquiera sea su contenido, es sólo un contenido que pertenece a la autoconciencia y es un fin irrealizado.

§ 26

La voluntad:

*a)* En cuanto se tiene a sí misma como determinación suya y es así conforme a su concepto y verdadera, es la voluntad *simplemente objetiva.*

*b)* Pero la voluntad *objetiva,* en cuanto carece de la forma infinita de la autoconciencia, es la voluntad sumida en su objeto o situación, como quiera que se haya procurado su contenido: la voluntad infantil, la ética *(sittliche),* así como la esclava y la supersticiosa, etc.

*c)* Finalmente, la *objetividad* es la forma unilateral en oposición a la determinación de la voluntad subjetiva; en consecuencia, a la inmediatez de la existencia empírica *(Dasein),* en cuanto existencia *extema.* En este sentido, la voluntad se hace *objetiva* sólo mediante la realización de sus fines.

*Observación.* Estas determinaciones lógicas de subjetividad y objetividad han sido presentadas aquí para que en consideración a ellas, ya que en lo sucesivo son utilizadas a menudo, observar expresamente que les ocurre como a otras distintas y opuestas determinaciones de la reflexión que, por su finitud y, por ende, por su naturaleza dialéctica, quieren cambiarse en su opuesto. Sin embargo, la significación de otras determinaciones semejantes de la oposición permanecen firmes para la representación y el entendimiento, siendo todavía su identidad como algo *interno.* En cambio, en la voluntad tales oposiciones, las cuales deben ser abstractas y a la vez determinaciones de *la voluntad,* la cual sólo *como lo concreto* puede ser sabida, conducen por sí mismas a esta identidad suyas y al trastrocamiento de sus significaciones; un trastrocamiento que sólo ocurre inconscientemente para el entendimiento. De este modo, la voluntad, en cuanto libertad *que es en sí (in sich)* es la subjetividad misma, y de esta manera ésta es su concepto y su objetividad; pero finitud es una subjetividad en oposición a la objetividad. Pero precisamente, en esta oposición, la voluntad, implicada en el objeto, no está cabe sí misma y su finitud consiste precisamente en no ser subjetiva, etc. Por eso, la significación que deben tener lo subjetivo u objetivo de la voluntad, ha de aclararse en cada caso por la conexión que mantiene su posición en referencia a la tota-

***Adición.* Habitualmente, se cree que lo subjetivo y lo objetivo se mantienen** firmemente **opuestos entre sí. Pero éste no es el caso, más bien se cambian el uno en el otro, pues no son determinaciones abstractas, como positivo y negativo, sino que ya tienen una significación más concreta. En primer lugar, si pensamos a la expresión subjetivamente, entonces ésta puede significar una finalidad, la cual sólo es la de un sujeto determinado. En este sentido, una pésima obra de arte, la cual no alcanza la cosa misma, es algo meramente subjetivo. Pero puede también esta expresión llegar más lejos en el contenido de la voluntad y entonces aproximadamente es sinónimo de arbitrario: el contenido subjetivo es**

aquello que meramente pertenece al sujeto. Así, por ejemplo, malas acciones son meramente subjetivas. Pero entonces, asimismo, el yo puro vacío puede ser llamado subjetivo, el cual se tiene como objeto y posee la fuerza de abstraerse de todo contenido posterior. Por tanto, la subjetividad tiene una significación completamente particular y, por otra, una significación muy calificada, teniendo también la misión de que yo debo reconocer todo aquello que llega a ser algo mío y en mí logra validez. Ésta es la infinita codicia de la subjetividad: absorber y consumir todo en esta sencilla fuente del puro yo.

Tampoco puede lo objetivo ser concebido diferentemente. Podemos comprender con ello todo lo que nosotros nos hacemos objetivamente, sea ello existencias efectivas o meros pensamientos, los cuales nos ponemos enfrente; pero, asimismo, también se concibe con ello la inmediatez de la existencia empírica (Dasein), en la que la finalidad se debe realizar, aunque la finalidad misma sea completamente particular y subjetiva, y sin embargo, la llamamos objetiva cuando aparece. Pero la voluntad objetiva es también aquella en la que está la verdad. Así, la voluntad de Dios, la voluntad ética, son objetivas. Finalmente, también puede llamarse objetiva a la voluntad que está completamente sumida en su objeto, a la infantil, a la que está confiada y se encuentra sin libertad subjetiva y a la esclava que todavía no se sabe como libre y a causa de eso es una voluntad abúlica. En este sentido, es objetiva la voluntad de aquel que va acompañada por voluntad extraña, actúa y no ha consumado el infinito retorno en sí (in sich).

§ 27

La determinación absoluta, o si se quiere, la tendencia absoluta del espíritu libre (ver párrafo 21), de que para él sea objeto su libertad, objetivamente, tanto en el sentido de que ella sea el sistema racional de sí misma como en el sentido de que ésta sea realidad inmediata (ver párrafo 26), para ser para sí como idea, lo que la voluntad es en sí *(an sich);* el concepto abstracto de la idea de voluntad en general es la *voluntad libre,* la cual quiere a la *voluntad libre.*

§ 28

La actividad de la voluntad, esto es, superar la contradicción de la subjetividad y de la objetividad y trasladar sus finalidades desde aquella determinación a ésta y, a la vez, permanecer *cabe sí misma* en la objetividad, es, aparte del modo formal de la conciencia (ver párrafo 8), en la que la objetividad es sólo como realidad inmediata, el *desarrollo*

*esencial* del contenido sustancial a la idea (ver párrafo 21); un desarrollo en el cual el concepto determina a la *idea misma abstracta* al comienzo como totalidad de su sistema; ésta, en cuanto lo sustancial independiente de la oposición de una finalidad meramente subjetiva y de su realización, es lo mismo de ambas formas.

§ 29

Esto de que una existencia empírica en general sea la *existencia empírica (Dasein)* de la *voluntad libre,* es el *derecho.* Por consiguiente, el derecho es, en general, la libertad como idea.

*Observación.* La determinación kantiana (Kant, *Doctrina del derecho.* Introducción), también generalmente aceptada, según la cual «la *limitación* de mi voluntad o *libre arbitrio,* de que ella con el libre arbitrio de cada quien podría subsistir conjuntamente según una ley general, es el momento principal»*, contiene, por una parte, sólo una determinación *negativa,* la de la limitación, y, por otra parte, lo positivo, la ley universal o la así llamada ley de la razón, la concordancia del libre arbitrio de uno con el libre arbitrio de otro, termina en la conocida identidad formal y en el principio de contradicción. La citada definición del derecho contiene el punto de vista difundido especialmente desde Rousseau, según el cual el fundamento sustancial y lo primero deben ser la voluntad, no como voluntad que es en sí *(an sich)* y para sí y racional; el espíritu, no como espíritu *verdadero,* sino como individuo particular, como voluntad en su libre arbitrio peculiar. Según este principio, una vez aceptado, lo racional sólo puede resultar, ciertamente, como limitativo para esta libertad, y tampoco puede resultar como racional inmanente, sino sólo como un universal externo y formal. Aquel punto de vista carece, asimismo, de todo pensamiento especulativo y está excluido del concepto filosófico, en cuanto ha producido en las cabezas y en la realidad fenómenos cuya atrocidad sólo tiene un paralelo en la superficialidad del pensamiento en el que se fundaba.

* Kant, *Metafísica de las costumbres,* primera parte. *Fundamentos metafísicos de principios de la doctrina del derecho* (1797). Introducción a la doctrina del derecho, párrafo B.

§ 30

El derecho es algo *sagrado en general,* únicamente porque es la existencia empírica del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente. Pero el *formalismo* del derecho (y también del deber) surge de la diferencia del desarrollo del concepto de libertad. Frente al derecho más formal, esto es, mas *abstracto,* y por eso más limitado, la esfera y el grado del espíritu en el que él ha llevado a determinación y realidad en sí *(in sich)* los momentos ulteriores contenidos en su idea, en cuanto *más concretos,* más ricos en sí *(in sich) y* más verdaderamente universales, tienen precisamente por ello también, un derecho superior.

*Observación.* Cada grado del desarrollo de la idea de libertad tiene su derecho peculiar, porque él es la existencia empírica de la libertad en una de sus determinaciones propias. Cuando se ha hablado de la oposición entre la moralidad, la eticidad y el *derecho,* se ha entendido por derecho sólo el primero, el formal de la personalidad abstracta. La moralidad, la eticidad, el interés del Estado, son cada uno un derecho peculiar porque cada una de estas figuras es una determinación y una existencia empírica de la *libertad.* Sólo pueden entrar en colisión al encontrarse en el mismo plano de ser derecho. Si el punto de vista moral del espíritu no fuera también un derecho, la libertad en una de sus formas, entonces no podría entrar en colisión con el derecho de la personalidad o con cualquier otro, porque tal derecho contiene en sí *(in sich)* al concepto de libertad, la determinación suprema del espíritu, frente al cual cualquier otro es algo carente de sustancia. Pero la colisión contiene al mismo tiempo este otro momento: ella es limitada y por ello el uno está subordinado al otro. Sólo el derecho del espíritu del mundo es el derecho absoluto ilimitado.

§ 31

El método está presupuesto aquí igualmente desde la Lógica. Como en la ciencia, el concepto se desarrolla desde sí mismo y sólo es una progresión *inmanente* y una producción de sus determinaciones. El proceso ocurre no mediante la aseveración de que *habría* distintas relaciones y luego se *aplica* lo universal a tal materia tomada de aquí y de allá.

*Observación.* Llamo *dialéctica* al principio motor del concepto, en cuanto particularización de lo universal, no sólo disolvente sino también productor. Dialéctica, por tanto, no en el sentido de que ella disuelve, confunde, lleva de aquí para allá a un objeto, a una proposición, etc., dado en general al sentimiento, a la conciencia inmediata, y sólo tiene que nacer con la deducción de su opuesto; una manera negativa, como aparece frecuentemente también en Platón. Ella puede considerar su último resultado el opuesto de una representación o decidir, como el antiguo escepticismo, la contradicción de dicha representación, o también, cansadamente, una *aproximación* a la verdad; una moderna mediocridad. La dialéctica superior del concepto consiste en producir y concebir la determinación no simplemente como límite y opuesto, sino producir y concebir desde él el contenido *positivo* y el resultado en cuanto solamente así es desarrollo y progreso inmanente. Esta dialéctica no es, pues, el hacer *extemo* de un pensar subjetivo, sino el *alma propia* del contenido, que hace brotar orgánicamente sus ramas y frutos. El pensar, en cuanto subjetivo, ve este desarrollo de la idea como actividad propia de su razón, sin añadir nada de su parte. Considerar algo racionalmente no significa traer una razón desde afuera para el objeto y elaborarlo de ese modo, sino que el objeto es racional para sí mismo. Aquí es el espíritu en su libertad la más alta cumbre de la razón autoconsciente la que se da realidad y se engendra como mundo existente. La ciencia sólo tiene el oficio de traer a conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa.

## § 32

Las *determinaciones* en el desarrollo del concepto son, por una parte, conceptos; por otra parte, ya que el concepto es esencialmente como idea, ellas son en la forma de la existencia empírica y la serie de los conceptos que se dan es por ello a la vez una serie de *figuras*. Es así como hay que considerarlas en la ciencia.

*Observación.* En el sentido especulativo, el modo de *existencia empírica* de un concepto y su determinidad es una y la misma cosa. Pero hay que observar que los momentos cuyo resultado es una forma determinada ulteriormente, le preceden como determinaciones del concepto en el desarrollo científico de la idea, pero no le preceden en el desarrollo temporal como figuras. Así, la idea, en cuanto está determinada como familia, tiene como presuposición las determinaciones del concepto y como resultado de éstas será

presentada más adelante. Pero el que estas presuposiciones internas ya existan también para sí como *figuras,* como derecho de propiedad, contrato, etc., constituye el otro aspecto del desarrollo, el cual sólo en la cultura más alta y más acabada llega a esta peculiar y configurada existencia empírica de sus momentos.

***Adición.*** **La idea se tiene que determinar en sí (**in sich**) cada vez más ampliamente, porque ella en el comienzo es sólo concepto abstracto. Pero nunca es abandonado este concepto abstracto inicial, sino que cada vez se enriquecerá más en sí (**in sich**), y la última determinación es así la más rica. Las determinaciones que primeramente sólo son en sí (**an sich**) llegan de este modo a su autonomía libre, pero de manera que el concepto permanece como el alma que a todo engloba y que alcanza sus propias diferencias mediante un procedimiento inmanente. Por eso, no puede decirse que el concepto llega a algo nuevo, sino que la última determinación de nuevo coincide en unidad con las primeras. Aunque así el concepto parece haber entrado separadamente en su existencia empírica, esto es precisamente una apariencia que se manifiesta en el progreso como tal, retrotrayéndose finalmente de nuevo en el concepto de lo universal todas las singularidades. En las ciencias empíricas se analiza habitualmente aquello que es hallado en la representación y si ahora se ha retrotraído lo individual a lo común, entonces se llama esto el concepto. Así, nosotros no actuamos, pues sólo queremos mirar como se autodetermina el concepto y nos hacemos la violencia de no añadir nada de nuestro opinar y pensar. Pero lo que logramos de este modo es una serie de pensamientos y otra serie de figuras existentes, por lo cual puede añadirse que la ordenación del tiempo en la apariencia real es, en parte, otra que la ordenación del concepto. Así, por ejemplo, no puede decirse que la propiedad haya sido antes que la familia y, no obstante, es tratada antes que ella. Por tanto, aquí podría plantearse la pregunta de por qué no comenzamos con lo supremo, lo cual significa con lo verdadero concreto. La respuesta sería porque precisamente queremos ver lo verdadero en forma de un resultado y para ello corresponde concebir primeramente al concepto abstracto mismo Aquello que es real, la figura del concepto, es para nosotros así primeramente lo siguiente y posterior, aunque en la realidad misma sea lo primero. Nuestro punto de partida consiste en que las formas abstractas no se manifiestan como subsistentes para sí, sino como falsas.**

# División de la obra

§ 33

Según el grado de desarrollo de la idea de la voluntad libre en sí *(an sich) y* para sí, la voluntad es:

*A) Inmediata;* por consiguiente, su concepto es abstracto: la *personalidad,* y su *existencia empírica,* es una cosa externa inmediata; es la esfera del *derecho abstracto o formal.*

*B)* La voluntad reflejada en sí *(in sich)* desde la existencia empírica externa, determinada como *individualidad subjetiva* frente a lo *universal;* éste en parte, como interno, lo *bueno,* en parte como externo, un *mundo existente,* y estos dos lados de la idea *mediatizados* solamente el *uno por el otro.* Es la idea en su escisión o existencia *particular, el derecho de la voluntad subjetiva* en relación al derecho del mundo y al *derecho* de la idea, pero solamente *existente en sí (an sich):* es *la esfera de la moralidad.*

*C) La unidad y la verdad* de estos dos momentos abstractos —la idea pensada de lo bueno realizada en la *voluntad reflejada* en sí *(in sich)* y en el *mundo externo*— de manera que la libertad existe como la *sustancia, tanto como realidad y necesidad,* así como voluntad *subjetiva.* Es la idea en su existencia universal en sí *(an sich)* y para sí: la eticidad.

Pero, asimismo, la sustancia ética es:

*a)* Espíritu *natural: la familia.*
*b)* En su *escisión* y *aparición: la sociedad civil.*

*c)* El *Estado,* como libertad en la libre autonomía de la voluntad particular y también como libertad objetiva y universal. El Estado es espíritu real y orgánico *α)* de un pueblo, y llega a ser real y se revela mediante *ß*) la relación de los espíritus nacionales particulares en sí, *γ*) en la historia universal como espíritu del mundo universal y cuyo *derecho es el derecho supremo.*

*Observación.* Que una cosa o contenido, el cual primeramente según su *concepto* o como él es en sí *(an sich),* es puesto, tenga la figura de la *inmediatez* o del *ser,* está supuesto desde la *Lógica* especulativa. Otra cosa es el concepto, el cual es para sí en la *forma* del concepto, pues éste ya no es algo inmediato De igual manera está presupuesto el principio que determina la división. Ésta puede ser considerada también como una indicación *histórica* previa de las partes, pues los diferentes grados tienen que producirse como momentos del desarrollo de la idea desde la naturaleza del contenido mismo. Una división filosófica en general no es una división externa, hecha según uno o varios principios de división aceptados, clasificación externa de un material existente, sino el diferenciar inmanente del concepto mismo. *Moralidad* y *eticidad,* las cuales habitualmente valen como sinónimos, son tomadas aquí en sentido esencialmente distinto. Sin embargo, también la representación parece distinguirlas. El uso kantiano del lenguaje utiliza preferentemente la expresión *moralidad,* así como también los principios prácticos de esa filosofía se limitan completamente a ese concepto, e incluso hacen imposible el punto de vista de la eticidad y expresamente la aniquilan y la hacen indigna. Pero aunque moralidad y eticidad, según su etimología fueran sinónimos, ello no impediría utilizar distintas palabras para distintos conceptos.

***Adición.*** **Cuando hablamos aquí de derecho no nos referimos solamente al derecho civil, al cual habitualmente se entiende por derecho, sino también a la moralidad, a la eticidad y a la historia universal, las cuales asimismo le pertenecen, ya que el concepto abarca el pensamiento de la verdad. La voluntad libre, para no permanecer abstracta, tiene que darse primeramente una existencia empírica y el primer material sensible de esta existencia empírica son las cosas, es decir, las cosas externas. Este primer modo de la libertad es el que debemos conocer como** propiedad, **la esfera del derecho abstracto y formal, al cual pertenecen también la propiedad en su figura mediada como** contrato **y el derecho en su** violación como crimen y pena. **La libertad que tenemos aquí es la que llamamos persona, es decir, el sujeto, el cual es libre y precisamente libre para sí y se da una existencia empírica en las cosas. Pero esta mera inmediatez de la existencia empírica no es adecuada a la libertad y la negación de esta determinación es la esfera de la** moralidad. **Ya no soy me-**

ramente libre en esta cosa inmediata, sino que lo soy también en la inmediatez superada, es decir, lo soy en mí mismo, en lo subjetivo. Es en esta esfera donde ello depende de mi discernimiento e intención y de mi finalidad, llegando a ser puesta como indiferente la exterioridad. Lo bueno, el cual es aquí la finalidad universal, no debe permanecer, sin embargo, simplemente en mi interior, sino que debe realizarse. La voluntad subjetiva exige ciertamente que su interior, es decir, su finalidad, obtenga existencia empírica externa, de modo que, por consiguiente, lo bueno debe ser realizado en la existencia externa. La moralidad, así como el primer momento del derecho formal, son ambos abstracciones, cuya verdad sólo es la *eticidad*. La eticidad es así la unidad de la voluntad en su concepto y de la voluntad de lo individual, es decir, del sujeto. Su primera existencia empírica es, por otra parte, algo natural, en la forma del amor y del sentimiento: *la familia*; el individuo ha superado aquí su frágil personalidad y se encuentra con su conciencia en algo total. Pero el siguiente grado es ver la quiebra de la eticidad verdadera y de la unidad sustancial: la familia se desintegra y los miembros se comportan como autónomos entre sí, uniéndolos solamente el nexo de las necesidades recíprocas. A este grado de la *sociedad civil* se le ha considerado a menudo como el Estado. Pero el Estado es sólo el tercero, la eticidad y el espíritu en el cual tiene lugar la prodigiosa unión de la autonomía de la individualidad y de la sustancialidad universal. Por tanto, el derecho del Estado es más alto que cualquier otro grado: es la libertad en su figura más concreta, la cual sólo cae todavía bajo la verdad suprema y absoluta del Espíritu del mundo.

PRIMERA PARTE

# El derecho abstracto

## §34

La voluntad libre *en sí (an sich)* y para sí, como ella es en su concepto *abstracto,* está en la determinidad de la *inmediatez.* Según ésta, ella es su realidad *(Wirklichkeit)* negativa que se refiere a sí misma sólo abstractamente frente a la realidad *(Realität);* ella es voluntad *individual en sí (in sich)* de un *sujeto.* Según el momento de la *particularidad* de la voluntad, ella tiene un contenido posterior de finalidades determinadas y, como individualidad excluyente, tiene a la vez a ese contenido como un mundo externo, un mundo encontrado inmediatamente ante sí.

***Adición.*** **Cuando dijimos que la voluntad libre en sí** (an sich) **y para sí, como ella es en su concepto abstracto, estaría en la determinidad de la inmediatez, tiene que ser entendido con ello lo siguiente: la idea de la voluntad consumada sería la situación en la que el concepto se habría realizado completamente y en la que su existencia empírica sería nada más que la explicitación de sí misma. Pero en el comienzo el concepto es abstracto, es decir, todas las determinaciones están desde luego contenidas en él, pero también solamente contenidas: ellas son solamente en sí** (an sich) **y aún no desplegadas hasta la totalidad en sí misma** (in sich selbst). **Cuando digo: yo soy libre, yo es todavía este ser-en-sí** (Insichsein) **sin oposición, en cambio en lo moral ya hay una oposición, pues allí soy yo como voluntad singular y lo bueno es lo universal, aunque ello está en mí mismo. Por consiguiente, la voluntad ya tiene aquí la diferencia de singularidad y universalidad en sí misma** (in sich selbst) **y está de este modo determinada. Pero en el comienzo no está presente una tal diferencia, pues en la primera unidad abstracta no hay todavía ningún progreso**

**ni ninguna mediación: la voluntad está así en la forma de inmediatez, en la de ser. La unidad esencial que aquí habría que lograr es ahora que esta primera indeterminidad misma es una determinidad. Pues la indeterminidad yace en que entre la voluntad y su contenido todavía no hay ninguna diferencia; pero ella misma, contrapuesta a lo determinado, cae en la determinación de ser un determinado: la identidad abstracta es la que constituye aquí la determinidad. La voluntad llega a ser así voluntad singular: es la** persona.

§ 35

La *universalidad* de esta voluntad libre para sí es la *simple* relación formal, autoconsciente y además sin contenido consigo misma en su singularidad: es el sujeto como *persona.* En la *personalidad* yace el que yo, como *éste* determinado y finito según todos los aspectos (en el arbitrio interno, en el instinto y el deseo, así como según la existencia empírica externa inmediata), soy sin embargo pura relación conmigo y en la finitud me sé como lo *infinito, universal* y *libre.*

*Observación.* La personalidad sólo comienza allí donde el sujeto tiene de sí no simplemente una autoconciencia en general como concreto, determinada de algún modo, sino más bien una autoconciencia de sí como yo completamente abstracto, en el que todo límite y validez concretos son negados e invalidados. Por consiguiente, en la personalidad, el saber es el de *sí mismo* como *objeto,* pero como elevado mediante el pensar a la simple infinitud y de ese modo como objeto puramente idéntico a sí mismo. Individuos y pueblos aún no tienen ninguna personalidad, en cuanto aún no han llegado a este pensar puro y saber de sí mismos. El espíritu que es en sí *(an sich)* y para sí se diferencia del espíritu que se manifiesta en que en la misma determinación en la que éste es solamente *autoconciencia,* conciencia *de sí,* pero sólo según la voluntad natural y sus oposiciones todavía externas se tiene a sí mismo el espíritu, en cuanto yo abstracto y precisamente libre, por objeto y finalidad, y de esa manera es *persona.*

***Adición.* La voluntad que es para sí, o voluntad abstracta, es la persona. Lo supremo del hombre es ser persona, pero no obstante esto, la mera abstracción persona es ya en la expresión algo despreciable. La persona es esencialmente distinta del sujeto, pues el sujeto es solamente la posibilidad de la personalidad, ya que cada viviente en general es un sujeto. Por tanto, la persona es el sujeto para el cual es esta subjetividad,**

**pues en la persona soy yo escuetamente para mí: ella es la singularidad de la libertad en el puro ser-para-sí. Como esta persona yo me sé libre en mí mismo y puedo hacer abstracción de todo, ya que nada ante mí está como la pura personalidad, y sin embargo yo soy como éste un determinado total: de esta altura, de este grueso, en este espacio, y todo lo que podría ser todavía para las particularidades. Por consiguiente, en uno y lo mismo la persona es lo alto y lo completamente bajo; yace en ella esta unidad de lo infinito y de lo escuetamente finito, la del límite determinado y de lo enteramente ilimitado. La grandeza de la persona consiste en que puede soportar esta contradicción, la cual nada natural tiene en sí** (in sich) **o podría tolerar.**

## §36

1) La personalidad contiene en general la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento abstracto del derecho abstracto y, por consiguiente, *formal.* Por consiguiente, el mandamiento jurídico es: *sé una persona y respeta a los otros como personas.*

## §37

2) Desde luego, la *particularidad* de la voluntad es momento de la conciencia total de la voluntad (párrafo 34), pero aún no está contenida en la personalidad abstracta como tal. Por tanto, ella está ciertamente presente, pero como deseo, necesidad vital, instinto, antojo accidental, etc., distinta de la personalidad, de la determinación de la libertad. Por consiguiente, en el derecho formal no se trata del interés particular, de mi utilidad o mi bienestar, ni tampoco del fundamento de determinación de mi voluntad, de la comprensión e intención.

***Adición.*** **Ya que la particularidad aún no está presente como libertad en la persona, todo aquello que depende de la particularidad es algo indiferente. Si alguien no tiene interés alguno más que en su derecho formal, esto puede ser pura terquedad como a menudo corresponde a un corazón y ánimo limitados, pues el hombre tosco se empeña la mayoría de las veces en su derecho en tanto que el magnánimo considera lo que tiene la cosa desde distintos aspectos. Por tanto, el derecho abstracto es sólo mera posibilidad y algo formal con respecto al ámbito total de la relación. Por eso, la determinación jurídica concede una facultad, pero no**

**es absolutamente necesario que yo persiga mi derecho, porque ello es sólo un aspecto de la relación total. En efecto, posibilidad es ser, lo cual tiene la significación también de no ser.**

§38

Con respecto a la acción *concreta* y a las relaciones morales y éticas, el derecho abstracto, frente a su contenido posterior, es sólo una *posibilidad;* por tanto, la determinación jurídica sólo es una *licencia* o *facultad.* La necesidad de este derecho se limita, por el fundamento mismo de su abstracción, a lo negativo: *no perjudicar* a la personalidad y a lo que se sigue de ella. Por tanto, sólo hay *prohibiciones jurídicas,* y la forma positiva de los preceptos jurídicos, conforme a su contenido último, ha de encontrar como fundamento la prohibición.

§39

3) La singularidad *inmediata* de la persona y que decide, se relaciona con una naturaleza dada a la que se contrapone la personalidad de la voluntad como algo *subjetivo,* pero ésta como infinita y universal en sí *(in sich)* es la limitación de ser solamente subjetiva, contradictoria y nula. Ella es lo activo para superarla y darse realidad o, lo que es lo mismo, para poner aquella existencia empírica como la suya.

§40

El derecho, primeramente, es la existencia empírica inmediata que se da la libertad de manera inmediata.

*a) Posesión,* la cual es *propiedad;* la libertad es aquí la de la voluntad abstracta *en general* o, precisamente por eso, la de *una* persona *singular* que se relaciona sólo consigo misma.

*b)* La persona, diferenciándose de sí, se relaciona con *otra persona, y* precisamente, ambas sólo como propietarias tienen existencia empírica la una para la otra. Su identidad

que es *en sí (an sich)* adquiere existencia mediante el transitar de la propiedad del uno en la del otro con voluntad común y mantenimiento de su derecho; es el *contrato.*

*c)* La voluntad en cuanto:

*a)* diferenciada en su referencia a sí misma y no por otra persona, sino

*b)* diferenciada en sí misma,

es la voluntad en cuanto voluntad *particular* diferenciada de sí como voluntad que es *en sí (an sich)* y *para sí* y contrapuesta a sí: es la *injusticia* y el *delito.*

*Observación.* La división del derecho en derecho de *las personas* y de *las cosas* y derecho a las *acciones,* así como las otras numerosas divisiones semejantes, tiene ante todo la finalidad de reducir a un orden externo la cantidad de materia inorgánica dada. En este dividir se encuentra especialmente la confusión de mezclar abigarradamente derechos que tienen como presuposición relaciones sustanciales, como familia y Estado, y derechos que se refieren a la mera personalidad abstracta. A esta confusión pertenece la división kantiana, la cual, por otra parte, está en boga, en derechos *reales,* derechos *personales* y *personales reales.* Desarrollar lo ambiguo y carente de concepto de la división en *derechos de las personas* y *derechos reales,* que se encuentra como fundamento en el derecho romano (el derecho a las acciones concierne al ejercicio del derecho y no pertenece a esta clasificación), llevaría demasiado lejos. Aquí ya es bastante patente que únicamente la *personalidad* da un derecho sobre las *cosas* y, por tanto, el derecho personal es esencialmente *derecho real (Sachenrecht),* cosa en el sentido universal como lo completamente externo a la libertad, a la que pertenece también mi cuerpo, mi vida. Este derecho real es el derecho de la *personalidad* como *tal.* Pero en el derecho romano el llamado *derecho de las personas* únicamente el hombre debe ser una persona, considerado con un cierto *status* (Heineccius, *Elem. fur. Civ.,* párrafo 125)*. Por consiguiente, en el derecho romano la personalidad misma, como opuesta a la esclavitud, es sólo un *estado,* una *situación.* El contenido del llamado derecho de la persona en el derecho romano concierne, pues, exceptuando el derecho sobre los *esclavos,* al que pertenecen más o menos también los hijos y la

* Johann Gottlieb Heineccius (1680-1741), *Elementa Juris civilis secundum ordinem institutionum.* Marburg, 1728. Hegel se refiere al libro I, título I: *De jure personarum* (párrafos 75-87).

situación de *ausencia de derecho (capitis diminutio),* a las *relaciones de familia.* En Kant, las relaciones de familia son los derechos *personales en modo real (dingliche Weise)**. Por consiguiente, el derecho romano de las personas no es el derecho de la persona en cuanto tal, sino solamente el de la persona particular. Posteriormente se mostrará que la relación de familia tiene antes bien como fundamento sustancial suyo la renuncia a la personalidad. Ahora no puede aparecer sino como trastrocado el tratar el derecho de la persona *particular determinada* antes que el derecho universal de la personalidad. *Los derechos personales* en Kant son los derechos que surgen de un contrato, por el que doy o cumplo algo: es el *jus ad rem* en el derecho romano, el cual nace de una *obligatio.* Sin duda, es únicamente una persona la que ha de cumplir por un contrato, así como también únicamente una persona es la que adquiere el derecho a una tal prestación, pero no por eso un derecho semejante puede denominarse personal. *Cada* especie de derecho concierne sólo a una persona y objetivamente un derecho a partir de un contrato no es un derecho sobre una persona, sino sólo sobre algo externo a ella o sobre algo que se le ha hecho ajeno, pero siempre sobre una cosa.

* *Fundamentos metafísicos de la doctrina del derecho,* I. Parte; 2.º Fragmento principal; 3.ª Sección, párrafos 22-30. Estos derechos todavía caen en Kant bajo el título clásico de *Derecho de la sociedad doméstica.*

PRIMERA SECCIÓN

# LA PROPIEDAD

## §41

La persona tiene que darse una *esfera externa para su libertad,* para ser como idea. Ya que la persona, en esta primera determinación aún totalmente abstracta, es la voluntad infinita que es en sí *(an sich)* y para sí, esto distinguido de ella es lo que puede constituir la esfera de su libertad e igualmente está determinado como lo *inmediatamente diferente* y *separable de ella.*

***Adición.*** **Lo racional de la propiedad no yace en la satisfacción de la necesidad vital, sino que en ella se supera la mera subjetividad de la personalidad. Sólo en la propiedad es la persona como razón. Aunque la primera realidad de mi libertad está en una cosa externa y es de ese modo una realidad defectuosa, la personalidad abstracta no puede tener justamente ninguna otra existencia empírica más que en la determinación de la inmediatez.**

## §42

Lo inmediatamente diferente del espíritu libre es para él y en sí *(an sich) lo externo* en general: una cosa, un no-libre, impersonal y carente de derecho.

*Observación.* La palabra *cosa,* así como la expresión lo objetivo, tiene significaciones opuestas. Por una parte, cuando se dice: *esto es la cosa,* se trata de la cosa y no de la persona y tiene la significación de lo *sustancial.* Por otra parte, respecto a la persona (es

decir, no respecto al sujeto particular) la cosa es lo *opuesto a lo sustancial,* lo únicamente externo según su determinación. Lo que para el espíritu libre, el cual tiene que ser distinguido de la mera conciencia, es lo externo, es en sí *(an sich)* y para sí, y por eso la determinación de concepto de la *naturaleza* es ésta: ser *lo externo en ella misma.*

***Adición.*** **Ya que la cosa carece de subjetividad, ella no es simplemente lo externo para el sujeto, sino que ella misma es lo externo. De este modo espacio y tiempo son externos. Yo como sensible, soy externo, espacial y temporal. Yo, puesto que tengo intuiciones sensibles, las tengo de algo, lo cual es ello mismo externo. El animal puede intuir, pero el alma del animal no tiene el alma, no se tiene a sí mismo como objeto, sino a algo externo.**

## §43

La persona, en cuanto concepto *inmediato* y por eso también como esencialmente singular, tiene una existencia *natural,* en parte en ella misma, en parte en cuanto una existencia tal respecto a la que se comporta como un mundo externo. Sólo se habla aquí de estas cosas en cuanto inmediatas, y no de las determinaciones que son capaces de llegar a ser tales por la mediación de la voluntad. Se habla, pues, de la persona que está en su primera inmediatez.

*Observación.* Habilidades espirituales, ciencias, artes, y hasta lo religioso (sermones, misas, oraciones, bendiciones), inventos, etc., llegan a ser objetos de contrato, llegan a ser reconocidos como *cosas* y equiparados en la compra y la venta. Se puede preguntar si el artista, el docto, etc., estarían en posesión jurídica de su arte, de su ciencia, de su capacidad de predicar, de leer una misa, etc., es decir, si tales objetos serían cosas. Se titubearía en llamar a tales habilidades, conocimientos, capacidades, etc., *cosas,* ya que, por una parte, sobre la posesión ae ellos se negocia y se contrata como sobre cosas, pero, por otra parte, ella es algo interno y espiritual, y el entendimiento puede estar perplejo respecto a la calificación jurídica de ellos, por cuanto únicamente se le presenta la oposición de que algo o es cosa o es no-cosa, así como *o* es infinito o es finito.

Conocimientos, ciencias, talentos, etc., son propios ciertamente del espíritu libre y le son algo interno y no externo, pero igualmente puede el espíritu darles mediante la exteriorización una existencia empírica externa y *enajenarlos* (ver más abajo) y de ese modo

son colocados bajo la determinación de *cosas.* Por tanto, ellos no son primeramente algo inmediato, sino que lo llegan a ser sólo por la mediación del espíritu el cual rebaja su interioridad a la inmediatez y a la exterioridad. Según la determinación ajurídica y no-ética del derecho romano los niños eran *cosas* para el padre y éste estaba en posesión jurídica de sus hijos, y sin embargo también se encontraba él en la relación ética del amor con ellos (la cual ciertamente tenía que ser muy debilitada por aquella injusticia). En ello tiene lugar, por tanto, una unificación (pero totalmente ajurídica) de las dos determinaciones de cosa y no-cosa. En el derecho abstracto, el cual tiene únicamente como objeto a la persona como tal y así también a lo particular, a lo que pertenece a su existencia empírica y a la esfera de su libertad, en cuanto ello es como algo separable e inmediatamente distinto (sea que esto constituya su determinación esencial o que únicamente pueda recibirla por medio de la voluntad subjetiva) únicamente vienen a consideración según su posesión jurídica cualidades espirituales, ciencias, etc. La posesión del cuerpo y la del espíritu que es obtenida mediante la cultura, el estudio y el hábito y es como una propiedad *interna del espíritu,* no es tratada aquí. Pero del *tránsito* de una tal propiedad espiritual a la exterioridad, en la que cae bajo la determinación de una propiedad jurídico-legal, hay que hablarlo sólo en la *enajenación.*

## §44

La persona, para su finalidad sustancial, tiene el derecho de poner su voluntad en cada cosa, la cual de ese modo es la *mía,* y comoquiera que la cosa no tiene tal finalidad en ella misma, recibe a mi voluntad para su determinación y alma: es el *derecho absoluto de apropiación* del hombre sobre todas las cosas.

*Observación.* Aquella sedicente filosofía que atribuye a las cosas singulares inmediatas, a lo impersonal, realidad en el sentido de autonomía y de verdadero ser para sí y en sí *(in sich),* e igualmente la que asegura que el espíritu no podría reconocer la verdad ni saber lo que es la cosa en sí *(an sich),* son inmediatamente refutadas por el comportamiento de la voluntad libre respecto a esas cosas. Si para la conciencia, para el intuir y el representar las llamadas *cosas externas* tienen la apariencia de autonomía, en cambio la voluntad libre es el idealismo, la verdad de tal realidad.

***Adición.*** **Todas las cosas pueden llegar ser propiedad del hombre, porque él es voluntad libre y, como tal, en sí** (an sich) y **para sí, pero lo que**

**le está contrapuesto no tiene esta característica. Por consiguiente, cada uno tiene el derecho de hacer su voluntad con la cosa, o la cosa a su voluntad, la cual significa, con otras palabras, superar la cosa y transformarla en lo propio. Pues la cosa, como exterioridad no tiene autofinalidad alguna, no es la infinita referencia de sí a sí misma, sino que es algo externo a sí misma. Un externo semejante es también lo viviente (el animal) y en cuanto tal es una cosa. Sólo la voluntad es lo infinito, lo** absoluto **respecto a cualquier otra cosa, mientras que lo otro, por su parte, es sólo** relativo. **Apropiarse significa en el fondo, por tanto, manifestar la soberanía de mi voluntad respecto a la cosa y comprobar que ésta no es en sí** (an sich) **y para sí, no es finalidad de sí misma. Esta manifestación ocurre al poner yo en la cosa una finalidad diferente de la que tenía inmediatamente: doy a lo viviente, en cuanto propiedad mía, otra alma distinta de la que tenía; le doy mi alma. Así pues, la voluntad libre es el idealismo, el cual no conserva a las cosas como ellas son en sí** (an sich) **y para sí, mientras que el realismo las da por absolutas, aunque ellas se encuentren sólo en la forma de la finitud. Incluso el animal no tiene esta filosofía realista, pues él devora las cosas, probando así que ellas no son absolutamente autónomas.**

## §45

El que yo tenga algo en mi poder externo constituye la *posesión,* así como el aspecto particular de que yo convierta algo en lo mío a partir de necesidades vitales naturales, instinto y arbitrio, es el interés particular de la posesión. Pero el aspecto de que yo como voluntad libre me objetivo en la posesión y sólo así soy voluntad real, constituye lo verdadero y jurídico en la determinación de la *propiedad.*

*Observación.* Con respecto a la necesidad vital, tener propiedad aparece como medio, cuando se convierte a esa necesidad vital en lo primero, pero la verdadera posición es que, desde el punto de vista de la libertad, la propiedad, como la primera existencia empírica de la libertad, es finalidad esencial para sí.

## §46

Ya que en la propiedad me llega a ser objetiva mi voluntad como personal y de ese modo como voluntad del singular, la propiedad recibe el carácter de *propiedad privada* y la propiedad común, la cual, según su naturaleza, puede ser poseída aisladamente, recibe la determinación de una comunidad *disoluble en sí (an sich),* en la que dejar mi parte es para sí asunto del arbitrio.

*Observación.* La utilización de objetos *elementales,* conforme a su naturaleza, no es apta para ser particularizada a propiedad privada. Las *leyes agrarias* en Roma contienen una lucha entre la comunidad y la propiedad privada de la posesión fundiaria; esta última, como el momento más racional, tenía que prevalecer, aunque a expensas del otro derecho.

*La propiedad familiar por fideicomiso* contiene un momento al cual se contrapone el derecho de la personalidad y con ello el de la propiedad privada. Pero las determinaciones que conciernen a la propiedad privada pueden tener que ser subordinadas a las esferas superiores del derecho, a una colectividad, al Estado, como es el caso con respecto a la propiedad privada en la propiedad de una así llamada persona moral, propiedad en mano muerta. Sin embargo, tales excepciones no pueden estar fundadas en el azar, en el arbitrio privado, en la utilidad privada, sino sólo en el organismo racional del Estado.

La idea del *Estado platónico* contiene lo injusto respecto a la persona, al ser ésta incapaz de propiedad privada, como principio universal. La representación de una fraternidad de los nombres piadosa o amistosa y hasta obligada con *comunidad de los bienes* y la proscripción del principio de la propiedad privada puede presentarse fácilmente a la disposición de ánimo que desconoce la naturaleza de la libertad del espíritu y la del derecho y no la concibe en sus momentos determinados. En lo que atañe a la consideración moral o religiosa, Epicuro disuadió a sus amigos cuando se propusieron erigir una tal liga de comunidad de bienes, basándose precisamente en que ello prueba desconfianza y los que desconfían entre sí no serían amigos (Diógenes Laercio, 1, X, núm. VI).

***Adición.* En la propiedad mi voluntad es personal, pero la persona es un éste, por tanto, la propiedad llegará a ser lo personal de esta voluntad. Ya que doy a mi voluntad existencia empírica mediante la propiedad, la propiedad tiene que tener también la determinación de ser el «éste», de ser lo mío. Ésta es la importante doctrina de la necesidad de la** propiedad privada. **Si pueden ser hechas excepciones por el Estado, sin embargo, únicamente es él el que puede hacerla; pero frecuentemente, y especialmente en nuestros tiempos, la propiedad privada ha sido restablecida por el Estado. Por ejemplo, muchos Estados han suprimido los claustros, porque una comunidad en última instancia no tiene derecho alguno a la propiedad como lo tiene la persona.**

## §47

Como persona yo mismo soy singular *inmediato,* esto significa ante todo en su determinación ulterior: yo soy *viviente* en este *cuerpo orgánico,* el cual, según el contenido, es mi

existencia empírica externa *universal* e indivisa y la posibilidad real de toda existencia empírica ulterior determinada. Pero como persona tengo a la vez *mi vida y mi cuerpo,* como otras cosas, sólo en *cuanto ello es mi voluntad.*

*Observación.* El que yo, según el aspecto conforme al cual yo existo no como el concepto que es para sí, sino como el concepto inmediato, soy *viviente y* tengo un cuerpo orgánico, descansa en el concepto de la vida y en el del espíritu como alma, en los momentos que son tomados de la filosofía de la naturaleza.

***Adición.* Los animales se tienen en posesión: su alma está en posesión de su cuerpo, pero ellos no tienen derecho alguno sobre su vida, porque ellos no lo quieren.**

## §48

El cuerpo, en cuanto él es existencia empírica inmediata, no es adecuado al espíritu; para ser órgano volitivo y medio animado del espíritu, él tiene que ser *tomado en posición* por éste (párrafo 57). Pero *para los otros* soy esencialmente un libre en mi cuerpo, como yo lo tengo inmediatamente.

*Observación.* Solamente porque soy viviente como libre en el cuerpo, esta existencia empírica viviente no debe ser abusada como bestia de carga. En cuanto yo vivo, mi alma (el concepto y, más aún, lo libre) y el cuerpo no están separados; éste es la existencia empírica de la libertad y yo siento en él. Por consiguiente, sólo el entendimiento sin idea y sofístico es el que puede hacer la diferencia de que la *cosa en sí (an sich),* el alma, no es afectada o agredida, cuando el *cuerpo* es maltratado y la *existencia* de la persona es sometida bajo el poder de otro. Yo me puedo retrotraer en mí desde mi existencia y convertirla en eterna, desechar de mí las sensaciones particulares y ser libre en las cadenas. Pero esto es *mi voluntad; para los otros* yo soy en mi cuerpo; soy libre *para los otros* únicamente como libre en la *existencia empírica:* son proposiciones idénticas. Una violencia hecha por los otros a *mi cuerpo* es una violencia que se *me* hace.

Puesto que yo siento, el contacto y la violencia contra mi cuerpo me afectan inmediatamente como *real* y *actual,* y es esto lo que constituye la diferencia entre el agravio personal y el perjuicio a mi propiedad externa, en cuanto en ésta mi voluntad no está en estas presencia y realidad inmediatas.

## §49

En la relación con las cosas externas lo *racional* es que yo poseo propiedad, pero el aspecto de lo particular comprende as finalidades subjetivas, las necesidades vitales, el arbitrio, os talentos, circunstancias externas, etc. (párrafo 45). De esto depende la posesión meramente como tal, pero este aspecto particular, en esta esfera de la personalidad abstracta, aún no es puesto idéntico con la libertad. *Qué* y *cuánto poseo,* por tanto, es una contingencia jurídica.

*Observación.* En la personalidad, las pluralidades (si se quiere hablar aquí de pluralidades donde aún no tiene lugar tal diferencia) son personas iguales. Pero ésta es una vacía proposición tautológica, pues la persona, en cuanto lo abstracto, es precisamente lo todavía no particularizado y lo puesto en diferencias determinadas.

*Igualdad* es la abstracta identidad del entendimiento en la que incurre primeramente el pensar reflexionante y, así, la mediocridad del espíritu en general, cuando se le presenta la referencia de la unidad a una distinción. Aquí, la igualdad sería únicamente la igualdad de las personas abstractas como tales, *fuera de la cual* precisamente cae todo lo que concierne a la posesión, este *campo de la desigualdad.*

La exigencia hecha a veces de la *igualdad* en la distribución de la tierra o incluso de la riqueza existente, es propia de un entendimiento tanto más vacío y superficial cuanto que en esta particularidad cae no sólo la contingencia natural externa, sino también el ámbito total de la naturaleza espiritual en su particularidad y diversidad infinitas, así como en su razón desarrollada hasta organismo.

Empero, no puede hablarse de una *injusticia de la naturaleza* respecto a la distribución desigual de la posesión y de la riqueza, pues la naturaleza no es libre y, por consiguiente, ni justa ni injusta. Que todos los hombres deben tener lo necesario para sus necesidades vitales es, en parte, un *deseo* moral y, expresado en esa indeterminidad, ciertamente bienintencionado, pero como lo meramente bienintencionado, nada objetivo; por otra parte, lo necesario es distinto que *posesión y* pertenece a otra estera: a la de la sociedad civil.

***Adición.* La igualdad que podría establecerse en relación a la distribución de los bienes, podría ser destruida en poco tiempo, ya que la riqueza depende de la laboriosidad. Pero lo que no se puede realizar, tam-**

**poco debe ser realizado. Pues los hombres son ciertamente iguales, pero sólo como personas, es decir, con respecto a la fuente de su posesión. Conforme a esto, cada hombre tendría que tener propiedad. Por consiguiente, si se quiere hablar de igualdad, es esta la igualdad que tiene que ser considerada. Pero la determinación de la igualdad cae fuera de la cuestión de cuanto poseo. Aquí es falsa la afirmación de que la justicia exige que la propiedad de cada uno debe ser igual, pues ésta exige únicamente que cada uno debe tener propiedad. Antes bien, la particularidad es aquello donde la desigualdad tiene su sitio, y la igualdad sería aquí injusticia. Es totalmente exacto que los hombres corrientemente sienten ganas por los bienes de los otros, pero esto es precisamente lo injusto, pues el derecho es lo que permanece indiferente frente a la particularidad.**

## §50

Que la cosa pertenezca a aquel que, accidentalmente, es primero en el tiempo, y el cual la toma en posesión, porque un segundo no puede tomar posesión de lo que ya es propiedad de otro, es una determinación que se entiende inmediatamente y superflua.

***Adición.*** **Las determinaciones precedentes conciernen principalmente a la proposición de que la personalidad tiene que tener existencia empírica en la propiedad. El hecho de que el que toma posesión primero sería también propietario, surge de lo dicho. El primero no es propietario jurídico porque él sea el primero, sino porque él es voluntad libre, pues sólo por el hecho de que otro viene después de él será él el primero.**

## §51

Para la propiedad en cuanto *existencia empírica* de la personalidad no es suficiente mi representación y voluntad *internas* de que algo debe ser *mío,* sino que se exige para ello la *toma de posesión.* La *existencia empírica* que aquel querer recibe de ese modo incluye en ella el reconocimiento por los otros. Que la cosa de la que puedo tomar posesión esté *sin dueños,* es una condición negativa que se comprende por sí misma (párrafo 50) o, más bien, se refiere a la relación con los otros.

***Adición.*** **Que la persona ponga su voluntad en una cosa, es solamente el concepto de la propiedad y lo posterior es la realización de ello. Mi acto interno de voluntad el cual dice que algo sería mío, tiene que ser también reconocible por otros. Si convierto una cosa en mía yo le doy ese**

**predicado, el cual aparece en ella en forma externa y no tiene que permanecer simplemente en mi voluntad interna. Suele ocurrir entre los niños que éstos, frente a la toma de posesión, ponen de manifiesto el primer querer de los otros, pero para los adultos no basta ese querer, pues la forma de la subjetividad tiene que ser descartada y elaborarse hasta la objetividad.**

## §52

La toma de posesión convierte a la *materia* de la cosa en mi propiedad, puesto que la materia no es propia de ella.

*Observación.* La materia me ofrece resistencia (y ella es únicamente esto: ofrecerme resistencia), es decir, ella me muestra su ser-para-sí abstracto sólo en cuanto espíritu abstracto, esto es, como *sensible* (inversamente, el representar sensible considera al ser sensible del espíritu como lo concreto y a lo racional como lo abstracto), pero en relación a la voluntad y la propiedad este ser-para-sí de la materia no tiene verdad alguna. El tomar posesión, como *obrar externo,* en el que es realizado el derecho de apropiación universal de las cosas naturales, se manifiesta en las condiciones de la fuerza física, de la astucia, de la habilidad, de la mediación, por las que uno se apodera de algo. Según la diversidad cualitativa de las cosas naturales el enseñorearse y el posesionarse de ellas tienen un sentido infinitamente múltiple e igualmente una limitación y contingencia infinitas. Además, el género y lo elemental, como tal, no son *objeto de la singularidad personal;* para llegar a serlo y poder ser aprehendidos, tienen que ser singularizados (una bocanada de aire, un sorbo de agua). En la imposibilidad de poder tomar posesión de un género externo como tal y de lo elemental, no hay que considerar como lo último la imposibilidad física externa, sino el que la persona, como voluntad, se determina como singularidad y como persona es a la vez singularidad inmediata, y así, también como tal, se relaciona con lo extemo como con respecto a singularidades (párrafo 13, Observación y párrafo 43). Por consiguiente, la denominación y el poseer extemo llegan a ser también de modo infinito más o menos indeterminados e imperfectos. Pero la materia nunca es sin forma esencial y únicamente por esto es ella algo. Tanto más me apropio de esta forma, cuanto más llego también a la posesión *real* de la cosa. El consumir de medios de alimentación es una penetración y una alteración de su naturaleza cualitativa, mediante la cual, antes del consumir, ellos son lo que ellos son. El perfeccionamiento de mi cuerpo orgánico para habilidades, así como la cultura de mi espíritu, son igualmente una toma de posesión y una penetración más o menos perfecta; el espíritu es lo que

yo puedo hacer propio para mí más perfectamente. Pero esta *realidad de la toma de posesión* es distinta de la propiedad como tal, la cual es consumada por la voluntad libre. Frente a ella, la cosa no ha conservado algo privativo para sí, aunque en la posesión, como una relación externa, todavía subsiste una exterioridad. El pensamiento tiene que sobreponerse al abstracto vacío de una materia sin propiedades, la cual, en la propiedad, debe permanecer externa a mí y propia de la cosa.

***Adición.*** **Fichte planteó la cuestión de si cuando formo la materia, ésta también sería mía. Según él, cuando he confeccionado una copa de oro, ello tiene que permitir que otro tome el oro si ello no perjudica a mi trabajo. Aunque esto sea separable en la representación, esta diferencia, de hecho, es una sutileza vacía, pues si tomo un campo en posesión y lo aro, mi propiedad no sólo es el surco, sino lo más extenso, la tierra, a la que ello pertenece. Es decir, quiero esta materia, quiero tomar en posesión el todo; por tanto, ella no permanece sin dueño, no permanece propia de sí. Pues si la materia permanece fuera de la forma que he dado al objeto, la forma es justamente una señal de que la cosa debe ser mía; por tanto, ella no permanece externa a mi voluntad, no permanece fuera de lo que he querido. Por tanto, nada hay allí que otro podría tomar en posesión.**

§53

La propiedad tiene sus determinaciones más precisas en la relación de la voluntad con la cosa. Esta relación es:

*a)* Toma inmediata de posesión, en cuanto la voluntad tiene en la cosa su existencia empírica como algo *positivo.*

fi) En cuanto la cosa frente a la voluntad es algo negativo, ella tiene su existencia empírica en la cosa como algo a negar, es el *uso.*

*y)* La reflexión de la voluntad en sí *(in sich)* a partir de la cosa, es la *alienación:* juicio *positivo,* juicio *negativo y* juicio *infinito* de la voluntad sobre la cosa.

## A) *Toma de posesión*

§54

La toma de posesión es, por una parte, la *apropiación corporal* inmediata, por otra parte, la *elaboración* y por último la simple *designación.*

*Adición.* **Estos modos de la toma de posesión contienen el proceso de la determinación de la singularidad hasta el de la universalidad. La apropiación corporal sólo puede tener lugar en la cosa singular; en cambio, la designación es la toma de posesión mediante la representación. Yo me relaciono, en el último caso, representando, y sería mía la cosa según su totalidad y no simplemente la parte a la que puedo tomar en posesión corporalmente.**

## § 55

*α*) La aprehensión corporal, según el aspecto sensible, es el modo más perfecto de poseer, puesto que en este poseer estoy inmediatamente presente y así mi voluntad es reconocible. Pero en general es solamente subjetiva, temporal y sumamente limitada según el ámbito, así como también por la naturaleza cualitativa de los objetos. Mediante la vinculación en la que puedo llevar algo con otras cosas propias ya para mí o algo llega de modo accidental por otras mediaciones, se extiende algo el ámbito de esta toma de posesión.

*Observación.* Fuerzas mecánicas, armas, instrumentos, amplían el campo de mi poder. Vinculaciones como la del mar, la del río que irriga mi fundo, o a un terreno apto para la caza, para el pastoreo y otras utilizaciones y que confina con mi propiedad fija; yacimientos de piedras y de otros minerales bajo mi terreno; tesoros en mi propiedad fundiaria o bajo ella, etc., o vinculaciones que sólo se siguen en el tiempo y accidentalmente (como una parte de las llamadas accesiones naturales, aluvión y también encalladura); la *foetura** desde luego, es una accesión a mi riqueza, pero en cuanto relación orgánica, no es un añadido extemo a una cosa poseída por mí y, por eso, es de tipo completamente distinto que las anteriores accesiones, son, en parte, más fáciles de ser consideradas, en parte, *posibilidades* excluyentes de tomar algo en posesión o de ser utilizado por un posesor respecto a otro, y en parte lo añadido puede ser considerado como un *accidente no autónomo de la cosa* al que se le añade. En general, son estas vinculaciones *externas* que no tienen por nexo suyo al concepto ni a la vitalidad. Ellas recaen en el entendimiento para la consideración y ponderación de razones y contrarrazones y para la elaboración de la legislación positiva para la decisión conforme a un más o menos de la esencialidad e inesencialidad de las relaciones.

* Preñez, parto de animales.

***Adición.*** **La toma de posesión es de tipo completamente singularizada: tomo en posesión no más de lo que toco con mi cuerpo, pero enseguida lo segundo es que las cosas externas tienen más amplia extensión de la que puedo aprehender. En cuanto tengo algo en posesión, está en conexión con otro. Yo ejerzo la toma de posesión mediante la mano, pero el campo de ella puede ser ampliado. La mano es ese gran órgano que no tiene animal alguno, y lo que aprehendo con ella puede llegar a ser un medio con el que aprehendo más aún. Cuando poseo algo el entendimiento infiere enseguida que no sólo sería mío lo poseído inmediatamente, sino lo que se vincula con ello. El derecho positivo tiene que hacer aquí sus estipulaciones, pues nada más puede derivarse del concepto.**

## §56

*ß)* Mediante la *elaboración,* la determinación de que algo es mío recibe una exterioridad *subsistente para sí* y cesa de estar limitada a mi presencia en *este* espacio y en *este* tiempo y a la presencia de mi saber y querer.

*Observación.* El elaborar es la toma de posesión más adecuada a la idea, porque unifica en sí *(in sich)* lo subjetivo y lo objetivo; además, según la naturaleza cualitativa de los objetos y según la diversidad de los fines subjetivos, es infinitamente diversa. También entra aquí el elaborar de lo orgánico, en el cual lo que obro en ello no permanece como algo externo sino que es asimilado: el labrado de la tierra, cultivo de las plantas, domesticación, alimentación, crianza de animales, y también las instalaciones mediadoras para la utilización de materias o fuerzas elementales, la influencia organizada de una materia sobre otra, etc.

***Adición.*** **Esta elaboración puede adoptar empíricamente las figuras más heterogéneas. El campo que cultivo es elaborado de ese modo. En relación a lo inorgánico la elaboración no siempre es directa. Por ejemplo, cuando construyo un molino de viento, yo no he elaborado el aire, pero hago una forma para la utilización del aire, el cual no me debe ser atribuido por esa razón, ya que no lo he formado. El que yo preserve la caza también puede ser considerado como un modo de elaboración, pues es un comportamiento en consideración a la conservación del objeto. Ciertamente, sólo el amaestramiento de animales es una elaboración más directa, que más proviene de mí.**

## §57

Según la existencia *inmediata* el hombre es en sí mismo algo natural, algo extemo a su concepto. Sólo mediante el

*cultivo* de su propio cuerpo y de su espíritu, porque *esencialmente* su *autoconciencia se concibe como libre,* él se toma en posesión y llega a ser la propiedad de él mismo y frente a otro. A la inversa, esta toma de posesión consiste igualmente en poner esto que él es según su concepto (como una *posibilidad,* facultad, disposición) en la *realidad,* y asimismo por ello es puesto sólo como lo suyo y como objeto y distinto de la simple autoconciencia y es así capaz de recibir la *forma de la cosa* (cfr. Observación al párrafo 43).

*Observación.* La sostenida legitimidad de la *esclavitud* (en todas sus fundamentaciones más precisas: mediante la fuerza física, cautiverio de guerra, salvación y conservación de la vida, alimentación, educación, beneficencia, propio consentimiento, etc.), así como la legitimidad de un *dominio,* como mero dominio en general y toda consideración *histórica* sobre el derecho a la esclavitud y al dominio, descansa en el punto de vista de tomar al hombre como *ser natural* según una *existencia* (a la que pertenece también el arbitrio) que no es adecuada a su concepto. Por el contrario, la afirmación de la absoluta injusticia de la esclavitud mantiene el concepto del hombre como espíritu, como de lo libre *en sí (an sich)* y es unilateral en esto: en que toma al hombre como libre *por naturaleza* o, lo que es lo mismo, toma al concepto como tal en su inmediatez, y no a la idea, como lo verdadero. Esta antinomia descansa, como toda antinomia, en el pensar formal, el cual mantiene separados los dos momentos de una idea, cada uno para sí, y así no adecuados a la idea, y los afirma en su no-verdad. El espíritu libre es precisamente esto (párrafo 21): no ser como el mero concepto o *en sí (an sich),* sino superar este formalismo de sí mismo y, de ese modo, a la existencia natural inmediata y darse la existencia solamente como la suya, como existencia libre. El lado de la antinomia que afirma el concepto de la libertad tiene, por consiguiente, la ventaja de contener el *punto de partida* absoluto, pero únicamente el punto de partida para la verdad, mientras que el otro aspecto que permanece cabe la existencia carente de concepto no contiene en absoluto el punto de vista de la racionalidad y del derecho. El punto de vista ele la voluntad libre, con el que comienza el derecho y la ciencia del derecho, está más allá del punto de vista no-verdadero, en el cual el hombre, como ser natural y únicamente como concepto que es en sí *(an sich)* es, por consiguiente, apto para la esclavitud. Esta antigua y no verdadera representación concierne al espíritu que sólo por primera vez está en el punto de vista de su autoconciencia; la dialéctica del concepto y de la conciencia solamente inmediata de la libertad produce la *lucha del reconocer* y la relación de *dominio* y *servidumbre.* Pero el

que el espíritu objetivo, el contenido del derecho, no sea concebido de nuevo sólo en su concepto subjetivo y, por consiguiente, que el hombre en sí *(an sich)* y para sí no sea determinado para la esclavitud y uno sea concebido nuevamente como un mero *deber,* tiene lugar únicamente en el conocimiento de que la idea de la libertad sólo es verdaderamente como el Estado.

***Adición.*** **Si se sostiene que el hombre en sí** (an sich) **y para sí sería libre, se condena con ello a la esclavitud. Pero el que alguno sea esclavo yace en su propia voluntad, así como yace en la voluntad de un pueblo el que esté sojuzgado. Por consiguiente, ello no es meramente una injusticia de aquellos que hacen esclavos o de aquellos que sojuzgan, sino de los esclavos y sojuzgados. La esclavitud ocurre en el tránsito de la naturalidad del hombre a la situación verdaderamente ética: ocurre en un mundo en el que todavía es derecho una injusticia. Allí vale lo injusto y se encuentra así necesariamente en su sitio.**

## §58

*γ)* La toma de posesión no real para sí, sino que solamente *representa* a mi voluntad, es un simo en la cosa cuya significación debe ser que yo he colocado a mi voluntad en ella. Según el ámbito objetivo y la significación, esta toma de posesión es muy indeterminada.

***Adición.*** **La toma de posesión mediante la marca es la más perfecta de todas, pues también los demás tipos tienen más o menos la impresión del signo en sí** (an sich). **Cuando aprehendo una cosa o la elaboro, la última significación es igualmente un signo, y precisamente para otro, para excluirlo y para señalar que he colocado a mi voluntad en la cosa. En efecto, el concepto del signo es que la cosa no vale como lo que ella es, sino como lo que ella debe significar. La escarapela significa, por ejemplo, ser ciudadano de un Estado, aunque el color no tiene nexo alguno con la nación, y no representa el color, sino a la nación. En el hecho de dar el hombre un signo y poder adquirir mediante éste, se muestra justamente su dominio sobre las cosas.**

## B) *Uso de la cosa*

## §59

Mediante la toma de posesión la cosa recibe el predicado de ser *mía,* y la voluntad tiene una relación positiva con ella. Asimismo, en esta identidad la cosa es puesta como

algo *negativo* y en esta determinación mi voluntad es una voluntad particular: necesidad vital, gusto, etc. Pero mi necesidad vital como particularidad de *una* vitalidad es lo positivo que se satisface, y la cosa, como lo negativo en sí *(an sich),* es solamente *para esto positivo* y *le sirve.* El *uso* es esta realización de mi necesidad vital mediante la modificación, la aniquilación y el consumo de la cosa cuya naturaleza carente de mismidad es revelada así y cumple así su determinación.

*Observación.* Que el uso es el aspecto *real* y la realidad efectiva de la propiedad se hace patente a la representación cuando ella considera como muerta y sin dueño a la propiedad de la que no se hace uso alguno y aduce como razón en el adueñamiento injustificado de la misma que ella no habría sido usada por el propietario. Pero la voluntad del propietario, según la cual una cosa es suya, es el primer fundamento sustancial, del cual la determinación posterior, el uso, es solamente el fenómeno y el modo particular que sigue a aquel fundamento universal.

***Adición.*** **Cuando tomo en posesión en el signo a la cosa de modo universal, todavía yace en el uso una relación más universal, puesto que la cosa entonces no es reconocida en su particularidad, sino que es negada por mí. La cosa es reducida a medio de satisfacción de mis necesidades vitales. Cuando yo y la cosa coincidimos, entonces, para que lleguemos a ser idénticos, uno de los dos tiene que perder su cualidad. Pero yo soy viviente, lo que quiere y lo afirmativo verdadero; en cambio la cosa es lo natural. Por tanto, ésta tiene que desaparecer** (zu Grunde gehen) **y yo me conservo, lo cual es la ventaja y la razón de lo orgánico.**

## §60

La *utilización* de una cosa en la aprehensión inmediata es para sí una toma de posesión *singular.* Pero en cuanto la utilización se fundamenta en una necesidad vital durable y es la utilización repetida de un producto que se renueva, y acaso también se limita con mira a la conservación de esta renovación, entonces estas y otras circunstancias convierten a aquella inmediata aprehensión singular en un *signo,* a fin de que tenga la significación de una toma de posesión universal y, por tanto, de la toma de posesión de la *base* elemental u orgánica o de las otras condiciones de tales productos.

§61

Puesto que la sustancia de la cosa para sí, la cual es mi propiedad, es su exterioridad, es decir, su no-sustancialidad (frente a mí ella no es finalidad última en sí misma *fin sich]* [párrafo 42]), y esta exterioridad realizada es el uso o la utilización que yo hago de ella, entonces el *uso total* o la utilización es la *cosa en su ámbito total,* de modo que, si aquel uso me corresponde, yo soy el propietario de la cosa, y de ella nada queda, más allá del ámbito total del uso, que pueda ser propiedad de otro.

***Adición.*** **La relación del uso con la propiedad es la misma que la de la sustancia con lo accidental, de lo interno con lo externo, de la fuerza con la exteriorización de ella. Esta última es sólo en cuanto ella se exterioriza, el fundo sólo es fundo en cuanto tiene frutos. Por tanto, quien tiene el uso de un fundo es el propietario del todo, y es una abstracción vacía reconocer todavía otra propiedad en el objeto.**

§62

Sólo *un uso parcial* o temporal, así como una *posesión parcial o temporal* (como la misma posibilidad parcial o temporal de usar la cosa) que me corresponda es, por tanto, distinta de la *propiedad* de la cosa. Si fuera mío el ámbito total del uso, pero debiera ser de otro la propiedad abstracta, entonces la cosa en cuanto mía estaría completamente penetrada por mi voluntad (párrafo precedente y párrafo 52) y, al mismo tiempo, sería algo impenetrable para mí, es decir, la voluntad, y precisamente, la voluntad vacía de otro. Yo me sería objetivo en la cosa como voluntad positiva, y, al mismo tiempo, no sería objetivo: sería la relación de una contradicción absoluta. Por consiguiente, la propiedad es propiedad esencialmente *libre,* propiedad *plena.*

*Observación.* La distinción entre el derecho al ámbito total del uso y la propiedad abstracta pertenece al entendimiento vacío, para el cual la idea, aquí como unidad de la propiedad, o también, de la voluntad personal en general y de la realidad de la misma, no es lo verdadero, sino para el cual estos dos momentos en su separación recíproca valen como algo verdadero. Por tanto, esta distin-

ción, como relación real, es la de un dominio vacío, el cual (si la demencia no fuera dicha solamente de la mera representación del sujeto y de su realidad, las cuales están en contradicción inmediata e instantánea) podría ser llamada una demencia de la personalidad, ya que lo mío en un objeto debería ser, sin mediación, mi voluntad singular excluyente y otra voluntad singular excluyente.

En las *Instituciones,* libro II, título IV, se dice: *«ususfructus est jus alienis rebus utendifruendi salva rerum substantia»*.* Más adelante se dice: *«nec tamen in universum inútiles essent proprietates, semper abscendente usufructu, placuit, certis modis extinguí usumfructum et ad proprietatum revertí»**. Placuit,* como si ello fuese sólo un parecer o una decisión de dar un sentido a aquella vacía distinción mediante esa determinación. Una *proprietas semper abscendente usufructu* no sólo sería *inutilis,* sino que ya no sería *proprietas.*

Discutir otras distinciones de la propiedad misma, como la de *in res mancipi* y la de *nec mancipi,* la de *dominium quiritarium et bonitarium* y otras, no corresponde discutirlas aquí, ya que no se refieren a ninguna determinación del concepto de propiedad y son meras exégesis históricas te ese derecho. Pero las relaciones de *dominii directi* y de *dominii utili,* del contrato enfitéutico y las demás relaciones de los feudos con sus censos hereditarios y otros censos, trabajo gratuito para el señor, estipulaciones, etc., en sus múltiples determinaciones, cuando tales cargas son irredimibles, contienen, por una parte, la distinción anterior y, por otra parte, no la contienen precisamente en cuanto las cargas están ligadas al *dominium utile,* por lo que el *dominium directum* viene a ser a la vez un *dominium utile.* Si tales relaciones no contuvieran nada más que aquella distinción en su estricta abstracción, entonces no habría propiamente dos *amos (domini),* sino un *propietario* frente a un *amo* vacuo. Pero gracias a las cargas son *dos propietarios* los que están en relación. Sin embargo, no están en relación de una propiedad *común.* En semejante relación yace el tránsito de aquélla a esta última, tránsito que ya ha comenzado cuando en el *dominium directum* la renta se calcula y se la considera como lo *esencial* y así lo incalculable del señorío sobre la propiedad que acaso fue conservado para lo *noble* fue reemplazado por lo útil que es lo racional.

* *El usufructo es el derecho* de usar y disfrutar de *las cosas ajenas, salvo la sustancia de éstas.*

** *Para que las propiedades no sean inútiles mediante la separación permanente del usufructo, se na querido en cierto modo extinguir el usufructo y que éste revierta a la propiedad.*

En verdad, hace un millar y medio de años que la *libertad de la persona* comenzó a florecer mediante el cristianismo y ha llegado a ser principio universal para una parte, por lo demás pequeña, del género humano. Pero la *libertad de la propiedad* ha sido reconocida como principio aquí y allá, desde ayer, por así decirlo. Un ejemplo de la historia universal sobre lo largo del tiempo que el espíritu requiere para progresar en su autoconciencia y contra la impaciencia del opinar.

## §63

En el uso, la cosa es una cosa singular, determinada según cualidad y cantidad, y en relación a una necesidad vital específica. Pero su utilidad específica está determinada al mismo tiempo como *cuantitativa, comparable* con otras cosas de la misma utilidad, así como la necesidad vital específica, a la cual sirve, es a la vez *necesidad vital* en general y según su particularidad es igualmente comparable con otras necesidades vitales y, por consiguiente, también la cosa es comparable con las que son utilizables para otras necesidades. Esta *universalidad* suya, cuya sencilla determinidad surge de la particularidad de la cosa, de modo que es abstraída al mismo tiempo de esa cualidad específica, es el *valor* de la cosa, en la que está *determinada* su verdadera sustancialidad y es objeto de la conciencia. Como propietario pleno de la cosa lo soy precisamente de su *valor* y del uso de éste.

*Observación.* En su propiedad, el feudatario tiene la diferencia de que él debe ser solamente propietario del *uso* y no del *valor* de la cosa.

***Adición.*** **Lo cualitativo desaparece aquí en la forma de lo cuantitativo. En efecto, puesto que hablo de la necesidad vital, éste es el título bajo el cual se pueden llevar las cosas más múltiples y constituye la comunidad de ellas a la que, por tanto, puedo medir. El progreso del pensamiento es aquí de este modo desde la cualidad específica de la cosa a la indiferencia de esta determinidad, por tanto, a la cantidad. Algo semejante ocurre en las matemáticas. Por ejemplo, si defino lo que son el círculo, la elipse y la parábola, vemos que son hallados específicamente diferentes. No obstante ello, se determina cuantitativamente la diferencia de estas curvas diferentes, es decir, que se trata sólo de una diferencia cuantitativa que se refiere a los coeficientes, únicamente a las magnitudes meramente empíricas. En la propiedad, la determinidad cuantitativa que surge de la determinidad cualitativa es el valor. Lo cualitativo da aquí el**

**cuántum para la cantidad y, como tal está tanto contenida como superada. Si se considera el concepto del valor, la cosa misma es vista sólo como un signo y ella no vale como lo que ella misma es, sino como lo que ella vale. Por ejemplo, una letra de cambio no representa su naturaleza de papel, sino que es sólo un signo de otro universal, del valor. El valor de una cosa puede ser muy heterogéneo en relación a la necesidad vital, pero si se quiere expresar no lo específico, sino lo abstracto del valor, entonces éste es el dinero. El dinero representa todas las cosas, pero puesto que no expone la necesidad vital misma, sino que es sólo un signo para ella, el mismo es regido nuevamente por el valor específico al cual expresa sólo como abstracto. En general, se puede ser propietario de una cosa, sin serlo a la vez de su valor. Una familia que no puede vender o hipotecar sus bienes, no es dueña de su valor. Pero ya que esta forma de propiedad no es adecuada al concepto de propiedad, tales limitaciones (feudos, fideicomiso) están generalmente desapareciendo.**

## §64

La forma dada a la posesión y el signo son circunstancias externas, sin la presencia subjetiva de la voluntad, la cual constituye su significación y valor. Pero esta presencia, la cual es el uso, la utilización o cualquier exteriorización de la voluntad, ocurre en *el tiempo,* respecto al cual *la objetividad* es la *duración* de esta exteriorización. Sin ella, la cosa, en cuanto abandonada por la realidad de la voluntad y de la posesión, se hace mostrenca. Por consiguiente, pierdo o adquiero propiedad mediante *prescripción.*

*Observación.* Por tanto, la prescripción no ha sido introducida simplemente en el derecho por una consideración externa corriente contra el derecho estricto, por la consideración de resolver los conflictos y confusiones que perturbarían la seguridad de la propiedad mediante antiguas reivindicaciones, sino que la prescripción se fundamenta en la determinación de la realidad de la propiedad, en la necesidad de que la voluntad, para tener algo, se exteriorice.

Los *monumentos públicos* son propiedad nacional o, propiamente dicho, como las obras de arte en general con respecto a la *utilización,* valen como finalidades vivas y autónomas por el alma del recuerdo y del honor que los habita, pero abandonados por esta alma, se convierten para una nación, según este aspecto, en mostrencos y en posesión privada accidental como, por ejemplo, las obras de arte griegas y egipcias en Turquía. El *derecho de propiedad privada* de la familia de un *escritor* a sus producciones se prescribe por razones similares; ellas se convierten en mostrencas

en el sentido de que (de manera opuesta a aquellos monumentos) pasan a propiedad universal y, según su particular utilización de la cosa, a posesión privada accidental. Una mera tierra dedicada a sepultura o también para sí destinada al *no-uso* por tiempo eterno, contiene un arbitrio inactual vacío, por cuyo perjuicio nada real es perjudicado y, por consiguiente, cuyo respeto no puede ser garantizado.

***Adición.*** **La prescripción descansa en la presunción de que he dejado de considerar a la cosa como mía. Pues para que algo siga siendo mío le corresponde la duración de mi voluntad y ésta se muestra mediante uso o preservación. La pérdida de valor de monumentos públicos se ha mostrado frecuentemente en la Reforma en las instituciones de la misa. El espíritu de la antigua fe, es decir, de estas instituciones, se había esfumado y por eso podían ser tomado en posesión como propiedad.**

### C) *Enajenación de la propiedad*

### §65

Puedo *enajenarme* de mi propiedad, ya que ella es mía solamente en cuanto pongo mi voluntad en ella, de modo que yo dejo a la cosa como mostrenca *(derelinquere)* o la abandono como posesión a la voluntad de otro, pero sólo en cuanto la cosa, según su naturaleza, es algo *externo.*

***Adición.*** **Si la prescripción es una enajenación con voluntad no explícita directamente, la verdadera enajenación es una explicitación de la voluntad de que no quiero considerar más a la cosa como mía. También puede ser concebido el todo de que la enajenación sería una verdadera toma de posesión. La toma de posesión inmediata sería el primer momento de la propiedad. Asimismo, por el uso se adquiere propiedad, y el tercer momento es entonces la unidad de ambos: toma de posesión mediante enajenación.**

### §66

Por consiguiente, son *inalienables* aquellos bienes o mejor, aquellas determinaciones sustanciales, así como *imprescriptibles* el derecho a ellos, que constituyen lo más propio de mi persona y la esencia universal de mi autoconciencia, como mi personalidad en general, mi libertad de voluntad universal, mi eticidad y religión.

*Observación.* El que aquello que el espíritu es según su concepto o *en sí (an sich)* sea también en la existencia empírica y para sí (por tanto, sea persona capaz de propiedad, tenga eticidad, religión), esta idea es ella misma su concepto (como *causa sui,* esto es, como causa libre, él es aquello *cujus natura non potest concipi nisi existens.* Spinoza, *Ética.* Def. I). Precisamente en este concepto de ser lo que él es *únicamente mediante sí mismo y como retorno infinito en sí (in sich)* desde la inmediatez natural de su existencia empírica, yace la posibilidad de la oposición entre lo que él es solamente *en sí (an sich)* y no lo es también para sí (párrafo 57), así como, inversamente, entre lo que él es sólo *para sí* y no lo es *en sí (an sich)* (en la voluntad, el mal) y en esto yace la *posibilidad de la enajenación de la personalidad* y de su ser sustancial, que esta enajenación ocurra de manera inconsciente o explícita.

Son ejemplos de la enajenación de la personalidad: la esclavitud, la servidumbre, la incapacidad de poseer propiedad o la no-libertad de ella, etc.; enajenación de la racionalidad inteligente, de la moralidad, de la eticidad, de la religión, ocurre en la superstición, en la autoridad y omnipoderes depositados en otros de determinar y prescribirme lo que debo cometer como acciones (cuando alguno se compromete expresamente al robo, al homicidio, etc., o a la posibilidad del delito), y que sería deber de conciencia, verdad religiosa, etc. El derecho a semejantes inalienables es imprescriptible, pues el acto en que tomo posesión de mi personalidad y esencia sustancial me convierte en persona jurídica y responsable, en moral y religiosa, priva precisamente a estas determinaciones de la exterioridad, la cual es la única que le daba la capacidad de estar en posesión de otros. Con esta superación de la exterioridad desaparece la determinación del tiempo y todo fundamento que podían ser tomados de mi consenso o de mi tolerancia anteriores. Este retorno mío en mí mismo, por el que me hago existente como idea, como persona jurídica y moral, supera la relación precedente y la injusticia, que yo y los otros habíamos infligido a mi concepto y razón al dejar tratar y haber tratado a la infinita existencia de la autoconciencia como algo externo. Este retorno en mí descubre la contradicción de haber dado en posesión a otros mi capacidad jurídica, mi eticidad, mi religiosidad, que yo mismo no poseía y que tan pronto como yo las poseo existen esencialmente como mías y no como algo externo.

***Adición.* Yace en la naturaleza del asunto que el esclavo tiene un derecho absoluto a hacerse libre, que si alguno ha comprometido su eticidad para robar y matar, esto es nulo en sí** (an sich) **y para sí, y cada uno posee la potestad de revocar ese contrato. Asimismo ocurre con el compromiso de la religiosidad en un sacerdote, el cual es mi confesor, pues el hombre ha de concertar tal interioridad únicamente consigo mismo.**

**Una religiosidad cuya parte es puesta en la mano de otro, no es religiosidad alguna, pues el espíritu es sólo uno y debe morar en mí: la unión del ser en sí** (an sich) **y para sí debe pertenecerme.**

§67

Puedo *enajenar* a otro producciones *singulares* y un uso *limitado en el tiempo de mis capacidades particulares, corporales* y *espirituales* y posibilidades de actividad porque, según esta limitación, mantienen una relación externa respecto a mi *totalidad* y universalidad. Por la enajenación de *todo* mi tiempo concreto mediante el trabajo y de la totalidad de mi producción, convertiría en propiedad de otro a lo sustancial de aquéllos, mi actividad y realidad *universales,* mi personalidad.

*Observación.* Es la misma relación que arriba (párrafo 61) entre la sustancia de la *cosa* y su *utilización.* Así como ésta sólo en cuanto es limitada es diferente de aquélla, así también el uso de mis fuerzas es diferente de esas fuerzas mismas y, por tanto, de mí, sólo en cuanto está limitado cuantitativamente. La *totalidad* de las exteriorizaciones de una fuerza es la fuerza misma; la de los accidentes es la sustancia; la de las particularizaciones es lo universal.

***Adición.*** **La diferencia explicada aquí es la diferencia entre un esclavo y un criado actual o un jornalero. El esclavo ateniense tenía quizás tareas fáciles y trabajo más espiritual que, por lo general, nuestros criados, pero no obstante era esclavo porque el ámbito total de su actividad era exteriorizado para el señor.**

§68

Lo peculiar en la producción espiritual puede transformarse mediante la especie y el modo de la exteriorización, inmediatamente en exterioridad semejante a la de una cosa, la cual ahora puede igualmente ser producida por otros. Así pues, con su adquisición, el propietario actual, aparte de que puede apropiarse de los pensamientos comunicados o de la invención técnica, la cual posibilidad, en parte (en la obra literaria), constituye la única determinación y el valor de lo adquirido, llega al mismo tiempo a la posesión de la *especie* y del *modo universales,* a exteriorizarse así y a producir multiplicadamente tales cosas.

*Observación.* En la obra de arte, la forma configurada por los pensamientos en un material externo, como cosa, es tanto lo peculiar del individuo que la produce cuanto una imitación de la misma es esencialmente el producto de la propia habilidad espiritual y técnica. En una obra literaria, la forma, en la cual aquélla es una cosa externa, así como en la invención de un ingenio técnico, es una *especie mecánica:* en el primer caso, porque el pensamiento es expuesto solamente en una serie de *signos* abstractos singularizados y no en imágenes concretas; en el segundo, porque el pensamiento en general tiene un contenido concreto, y la especie y el modo de producir tales cosas como cosas corresponde a las destrezas comunes. Entre los extremos de la obra de arte y de la producción mecánica hay otros pasos que tienen en sí *(an sich)* más o menos de la una o de la otra.

## § 69

Puesto que el adquirente de un producto semejante posee en el ejemplar en cuanto *singular* el uso pleno y el valor del mismo, él es su propietario perfecto y libre como el de un singular, aunque el autor del escrito o el inventor del ingenio técnico siga siendo propietario de la especie *universal* y del modo de multiplicar tales productos y cosas, en cuanto no ha enajenado inmediatamente a la especie universal ni al modo, sino que puede conservarlas como exteriorización peculiar.

*Observación.* No hay que buscar lo sustancial del derecho del escritor y del inventor primeramente en el hecho de que él, en la enajenación del ejemplar singular, convierta esto arbitrariamente en *condición* de que venga a posesión de otros la posibilidad de producir igualmente en lo sucesivo a tales productos como cosas, no llegue a ser propiedad de otros, sino que siga siendo propiedad del inventor.

La primera cuestión es si una separación tal de la propiedad de la cosa y de la posibilidad dada con ella de producirla es casual en el concepto y no niega la propiedad plena y libre (párrafo 62), y luego, si depende del arbitrio del primer productor espiritual conservar para él esta posibilidad o enajenarla como un valor o no poner en ella ningún valor para él y abandonarla también con la cosa singular. En efecto, lo propio tiene esta posibilidad de ser en la cosa el lado en el que ésta no es sólo una posesión, sino un *patrimonio* (ver más abajo, párrafos 170 y siguientes), de manera que

éste yace en la especie y el modo particulares del uso externo que se hace de la cosa y es distinto y separable del uso al cual la cosa está determinada inmediatamente (éste no es, como se la llama, una *accessio naturalis* como la *foetura).* Puesto que la diferencia recae entonces en lo separable según su naturaleza, en el uso externo, la conservación de una parte en la enajenación de la otra parte del uso no es la reservación de un señorío sin *utile.* La promoción simplemente negativa, pero primordial, de las ciencias y de las artes es proteger a aquellos que trabajan contra el *robo* y concederles la protección de su propiedad, como la más primordial e importante promoción del comercio y de la industria fue asegurarlos contra el robo en los caminos. Por lo demás, puesto que el producto espiritual tiene la determinación de ser aprehendido por otros individuos y de ser apropiado por su representación, su memoria, su pensar, etc., y su exteriorización, con la que ellos igualmente convierten a lo *aprendido* en una *cosa enajenable* (pues aprender no significa solamente memorizar las palabras, sino que los pensamientos de otros sólo pueden ser aprehendidos mediante el pensar y esta reflexión *[Nach-denken]* es también aprender) tiene siempre fácilmente alguna *forma* peculiar, de tal modo que consideran al patrimonio proveniente de ello como propiedad suya y pueden afirmar para sí el derecho a semejante producción. La difusión de las ciencias en general y particularmente la docencia determinada, conforme a su determinación y deber (especialmente en las ciencias positivas, en la doctrina de una iglesia, en la jurisprudencia, etc.), son la *repetición* de pensamientos establecidos, generalmente ya exteriorizados y tomados de afuera y, por consiguiente, también en los escritos que tienen por finalidad esta docencia y la difusión y propagación de las ciencias. Hasta qué punto ahora la *forma* que resulta en la exteriorización repetida transforma el tesoro científico existente y, particularmente, los pensamientos de los otros quienes aún están en propiedad externa de los productos de sus espíritus, en una propiedad espiritual especial del individuo que los reproduce, y le da o no el derecho de convertirlos también en propiedad externa suya, y hasta qué punto tal repetición en una obra literaria llega a ser un *plagio,* no se deja indicar mediante una determinación exacta y, por consiguiente, no se deja establecer ni jurídica ni legalmente. Por consiguiente, el plagio tendría que ser una cuestión de honor y ser reprimido por éste.

Por tanto, las leyes contra la *reimpresión* cumplen su finalidad de garantizar jurídicamente la propiedad del escritor y del editor, y eso en circunstancia determinada, pero muy limitada. La facilidad de alterar intencionadamente algo en la forma, o de inventar una leve modificación en una ciencia magna, en una teoría vasta, que es obra de otro, o bien la imposibilidad de ceñirse a las palabras

del autor en la exposición de lo concebido, originan para sí, aparte de las finalidades particulares para las cuales tales repeticiones se hacen necesarias, la multiplicidad infinita de alteraciones que imprimen a la propiedad ajena el sello más o menos superficial de lo *suyo,* como lo muestran los cientos y cientos de compendios, resúmenes, colecciones, etc., libros de aritmética, de geometría, de arquitectura, etc., así como toda ocurrencia de revista crítica, almanaque de las musas, diccionario de conversación, etc., reeditada en seguida bajo el mismo o diferente título, puede ser afirmado, sin embargo, como algo peculiar. De este modo, la ganancia del escritor o del inventor emprendedor, que le aseguraba su obra o su ingenio, es reducida a nada o bien desmedrada o arruinada. Pero en lo que concierne el *efecto del honor* contra el plagio, es sorprendente que la expresión *plagio o* incluso *robo intelectual* ya no se escucha más, sea que el honor haya tenido la influencia de desplazar al plagio o que éste haya cesado de estar contra el honor y el sentimiento correspondiente haya desaparecido, o bien que una pequeña invención y alteración de una forma externa se tenga en tan alta estima como originalidad y producir autopensante que no permita prosperar en absoluto el pensamiento de un plagio.

## § 70

La totalidad *que abarca* a la actividad externa, la *vida* no es algo externo respecto a la personalidad en cuanto es *esta* misma e *inmediata.* La enajenación o el sacrificio de ella es más bien lo opuesto, en cuanto existencia empírica *de esta* personalidad. Por consiguiente, respecto a aquella enajenación no tengo *derecho* alguno, y solamente una idea ética, en cuanto absorbe en ella esta personalidad singular inmediata, y la cual es su fuerza *real,* tiene un derecho sobre ella. Así pues, así como la vida como tal es *inmediata,* también la muerte es la negatividad *inmediata* de ella y, por consiguiente, tiene que ser aceptada de lo externo, como una cosa natural, o al servicio de la idea, por mano ajena.

***Adición.*** **La persona singular, desde luego, es algo subordinado que tiene que dedicarse al todo ético. Por consiguiente, si el Estado exige la vida el individuo tiene que darla, pero ¿puede el hombre quitarse a sí mismo la vida? A primera vista, se puede considerar al suicidio como una valentía, pero como una valentía defectuosa de sastre y criada. Pero puede ser considerada de nuevo como una desgracia, puesto que lleva a la destrucción de lo interno. Sin embargo, la cuestión principal es si tengo derecho a ello. La respuesta sería que yo como este indivi-**

**duo no soy señor de mi vida, pues la totalidad que abarca a la actividad, a la vida, no es algo externo respecto a la personalidad, la cual es ella misma esta personalidad inmediata. Por tanto, si se habla de un derecho que la persona tiene sobre su vida, esto es una contradicción, pues ello quiere decir que la persona tiene un derecho sobre sí. Pero ella no tiene ese derecho, pues ella no se encuentra por encima de sí y no puede juzgarse. Cuando Hércules se quemó, cuando Bruto se arrojó sobre su espada, esto fue la conducta del héroe contra su personalidad, pero si se trata del simple derecho de matarse, ello debe ser denegado incluso a los héroes.**

### *Tránsito de la propiedad al contrato*

### § 71

La existencia empírica, como ser determinado, es esencialmente ser para otro (ver arriba, Observación al párrafo 48); la propiedad, según el aspecto de que es una existencia empírica como cosa externa, es para otras exterioridades y está en conexión con esta necesidad y contingencia. Pero como existencia empírica de la *voluntad* ella es en cuanto para otro sólo *para la voluntad* de otra persona. Esta relación de voluntad a voluntad es el terreno propio y verdadero en el que la libertad tiene *existencia empírica.* Esta mediación de tener propiedad no sólo por medio de una cosa y de mi voluntad subjetiva, sino igualmente por medio de otra voluntad y, por consiguiente, tener en una voluntad común, constituye la esfera del *contrato.*

*Observación.* Es igualmente necesario por la razón que los hombres entren en relaciones contractuales: donen, intercambien, negocien, etc., en cuanto que posean propiedades (párrafo 45, Observación). Si para sus conciencias es la necesitad vital en general, el bienestar, la utilidad, lo que los lleva a contratar, en sí *(an sich)* es la razón, es decir, la idea de la existencia empírica real de la personalidad libre (esto es, existente solamente en la voluntad). El contrato presupone que aquellos que comparecen en él *se reconozcan* como personas y propietarios. Puesto que el contrato es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está contenido y presupuesto en él (consultar párrafos 35, 57, Observación).

***Adición.* En el contrato tengo propiedad mediante voluntad común, es decir, es el interés de la razón que la voluntad subjetiva llegue a ser**

**universal y se eleve a esa realización. Por tanto, la determinación de esta voluntad permanece en el contrato, pero en comunidad con otra voluntad. En cambio, la voluntad universal aparece aquí todavía únicamente en la forma y figura de la comunidad.**

SEGUNDA SECCIÓN

# EL CONTRATO

## §72

La propiedad por la que el *lado* de la existencia empírica o de la exterioridad ya no es más solamente una cosa, sino que contiene en sí *(in sich)* el momento de una voluntad (y, por tanto, a otra), es establecida mediante el contrato, como el proceso en el que se expone y se media la contradicción de que yo *soy* y *permanezco* siendo para mí propietario que excluye a otra voluntad en cuanto que yo, en una voluntad idéntica con la otra, *ceso* de ser propietario.

## §73

No solamente *puedo* enajenarme de una propiedad como de una cosa externa (párrafo 65), sino que, por el concepto, *tengo que* enajenarme de ella como propiedad, para que *mi* voluntad me sea objetiva en cuanto empíricamente existente. Pero, según este momento, mi voluntad, en cuanto enajenada, es a la vez, otra. De este modo, esto en lo que tal necesidad del concepto es real, es *la unidad* de voluntades diferentes, en la que, por tanto, renuncian a su diferencia y peculiaridad. Pero en esta identidad de su voluntad está contenido (en este grado) asimismo que cada uno sea y permanezca voluntad peculiar para sí, *no idéntica* a la otra.

§49

Esta relación es así la mediación de una voluntad idéntica en la absoluta diferencia de propietarios que son para sí, y contiene el que cada uno, con su voluntad y la de otro, cese de ser propietario, lo siga siendo y lo llegue a ser: mediación de la voluntad de renunciar a una propiedad, y ciertamente a una propiedad singular, y de la voluntad de otro de aceptar una tal propiedad, y ciertamente en la vinculación idéntica de que un querer llega solamente a decisión en cuanto al otro querer está presente.

§75

Puesto que las dos partes contrayentes se comportan entre sí como personas autónomas *inmediatas,* el contrato surge: *α)* del arbitrio; *ß)* la voluntad idéntica, la cual entra en la existencia empírica por el contrato, es solamente una *voluntad puesta mediante ellas* y solamente así es *común* y no en sí *(an sich)* y para sí universal; *γ)* el objeto del contrato es una *cosa externa singular,* pues solamente una cosa semejante está sometida al simple arbitrio de ellas de enajenarla (párrafos 65 y siguientes).

*Observación.* Por consiguiente, el matrimonio no puede ser incluido en el concepto del contrato. Esta inclusión es establecida en su infamia, hay que decirlo, en Kant *(Principios metafísicos de la doctrina del derecho,* págs. 106 y siguientes)*. Tampoco yace la naturaleza del *Estado* en una relación de contrato, ya sea el Estado tomado como un contrato de todos con todos, o como un contrato de este todo con el príncipe y el gobierno. La intromisión de esto, así como la de las relaciones de la propiedad privada en general en la relación del Estado, ha producido las mayores confusiones en el derecho del Estado y en la realidad. Como en períodos más anteriores los derechos del Estado y los deberes del Estado fueron considerados y afirmados como una propiedad privada inmediata de individuos particulares frente al derecho del príncipe y el del Es-

* Hegel cita según la primera edición. Könisberg, 1797.

tado, en tiempos más recientes los derechos del príncipe y los del Estado han sido considerados como objetos de contrato y fundados en él, como una simple *comunidad* de la voluntad y como surgidos del arbitrio de los unidos en el Estado. Por diferentes que sean ambos puntos de vista, tienen en común el haber trasladado la determinación de la propiedad privada a una esfera que es de naturaleza totalmente diferente y superior. Ver más abajo: Eticidad y Estado.

***Adición.*** **En tiempos recientes se ha querido frecuentemente considerar al Estado como contrato de todos con todos. Todos concluyen, se dice, un contrato con el príncipe y éste de nuevo con los subditos. Este parecer proviene de que se piensa de modo superficial solamente en una unidad de diferentes voluntades. Pero en el contrato son dos voluntades idénticas, y ambas son personas y quieren seguir siendo propietarias. Por consiguiente, el contrato surge del arbitrio de la persona y el matrimonio tiene en común con el contrato ese punto de partida. Pero en el Estado esto es completamente distinto, pues no yace en el arbitrio de los individuos separarse del Estado, puesto que ya se es ciudadano del Estado según el lado natural. La determinación racional del hombre es vivir en el Estado y si aún allí no hay ningún Estado, está presente la exigencia de la razón de que el Estado sea fundado. Justamente, un Estado tiene que dar el permiso para que se entre en él o para que se le abandone: esto, por tanto, no es dependiente del arbitrio de los individuos, y el Estado no descansa, por tanto, en el contrato, el cual presupone arbitrio. Es falso, cuando se dice, que estaría en el arbitrio de todos fundar un Estado; antes bien, es absolutamente necesario para cada uno que esté en el Estado. El gran progreso del Estado en los tiempos modernos consiste en que su finalidad permanece en sí** (an sich) **y para sí, y no en relación a cada uno en el Estado, como debía proceder cada uno en la Edad Media conforme a su estipulación privada.**

## §76

El contrato es *formal* en cuanto ambos consentimientos, por los cuales se establece la voluntad común, el momento negativo de la enajenación de una cosa y lo positivo de su aceptación, son repartidos entre ambos contrayentes: es el *contrato de donación.* Pero puede ser llamado *real* en cuanto *cada una de ambas* voluntades contrayentes es la totalidad de estos momentos mediatizantes, y, por tanto, llega a ser y sigue siendo igualmente propietaria: es el *contrato de cambio.*

***Adición.*** **Al contrato corresponden dos consentimientos respecto a dos cosas, es decir, quiero adquirir y ceder propiedad. El contrato real es**

**aquel en el cual cada uno hace el todo, cede y adquiere propiedad, y en el ceder sigue siendo propietario. El contrato formal es donde sólo uno adquiere o cede propiedad.**

## §77

Puesto que cada uno, en el contrato real, conserva la misma propiedad, con la que él se presenta y a la cual cede al mismo tiempo, la propiedad que permanece *idéntica* a aquella que en el contrato es *en sí (an sich)* se diferencia de las cosas externas, a las cuales cambian sus propietarios en el cambio. Ese es el *valor* en el cual los objetos de contrato son *iguales* entre sí en toda la diversidad cualitativa externa de las cosas. Es lo *universal* de las cosas (párrafo 63).

*Observación.* La determinación de que una *laesio enormis* suprime la obligación contraída en el contrato, tiene su fuente, por tanto, en el concepto del contrato y más precisamente en el momento de que el contrayente, mediante la enajenación de su propiedad, *sigue siendo* propietario, y en determinación más precisa, cuantitativamente de lo mismo. Pero la lesión no es solamente enorme (es admitida como tal cuando sobrepasa la *mitad* del valor), sino *infinita,* cuando respecto a un bien *inenajenable* un contrato o una estipulación hayan comprometido su enajenación (párrafo 66).

Por lo demás, una *estipulación* en primer lugar, según su contenido, se diferencia del contrato en que significa alguna parte singular o momento del contrato total, y entonces también ella es el establecimiento *formal* del mismo (ver más adelante). Según ese aspecto, ella solamente contiene la determinación formal del contrato, el consentimiento de una de las partes de proveer algo y el consentimiento de la otra de aceptarlo y por eso ha sido contada entre los llamados contratos *unilaterales.* La distinción de los contratos en unilaterales y bilaterales, así como otras divisiones de él en el derecho romano son, en parte, clasificaciones superficiales según una consideración singular a menudo externa, y en parte, según la especie y modo de su formalidad, mezclan entre otras determinaciones también las que conciernen a la naturaleza misma del contrato y las que se refieren sólo al procedimiento *(actiones)* y a los efectos jurídicos según la ley positiva, y frecuentemente provienen de circunstancias completamente externas y lesionan el concepto del derecho.

§ 78

En el contrato, la diferencia entre la propiedad y la posesión, la del aspecto sustancial y del externo (párrafo 45), se convierte en la diferencia de la voluntad común como *acuerdo* y de la realización de este acuerdo mediante la *prestación.* Ese acuerdo establecido es, para sí, a diferencia de la prestación, algo representado, al cual, por tanto, según el modo peculiar de la *existencia empírica* de las *representaciones* en *signos (Enciclopedia de las ciencias filosóficas),* hay que dar una *existencia empírica* particular en la expresión de la *estipulación* mediante formalidades de los *gestos* y otras acciones simbólicas, particularmente en explicación determinada mediante el *lenguaje,* mediante el elemento más digno de la representación espiritual.

*Observación.* Según esta determinación, la estipulación, en efecto, es la forma por la que el contenido *concluido* en el contrato, como un contenido solamente representado, tiene su existencia empírica. Pero el representar es sólo forma y no tiene el sentido, por tanto, de que el contenido sea algo todavía subjetivo de desear o querer de esta u otra manera, sino que el contenido es la conclusión cumplida mediante la voluntad.

***Adición.*** **Así como en la teoría de la propiedad tenemos la diferencia entre propiedad y posesión, entre lo sustancial y lo meramente externo, en el contrato tenemos la diferencia entre la voluntad común como acuerdo y la voluntad particular como prestación. En la naturaleza del contrato yace que tanto la voluntad común como la voluntad particular se exteriorizan, porque aquí voluntad se relaciona con voluntad. El acuerdo, al cual se manifiesta es un signo y la prestación, difieren, por tanto, en los pueblos civilizados, mientras que en los pueblos salvajes pueden coincidir. En las selvas de Ceilán hay un pueblo comerciante que coloca en un sitio su propiedad y espera tranquilamente hasta que venga otro a poner la suya enfrente: aquí no es diferente la muda declaración de la voluntad de la prestación.**

§ 79

La estipulación contiene el lado de la voluntad y, por tanto, lo sustancial de lo jurídico en el contrato, frente al cual, en tanto el contrato no ha sido cumplido, la posesión todavía subsistente para sí, es solamente lo externo, el cual tiene

su determinación únicamente en aquel lado. Mediante la estipulación he renunciado a una propiedad y al arbitrio particular sobre ella y ella ha llegado *a ser propiedad de otro.* Por consiguiente, yo estoy ligado jurídicamente mediante ella a la *prestación.*

*Observación.* La diferencia entre una simple promesa y un contrato consiste en que aquello que quiero donar, hacer, suministrar, es expresado como un *futuro* y permanece todavía una determinación subjetiva de mi voluntad, a la que todavía puedo cambiar. En cambio, la estipulación del contrato ya es ella misma la *existencia empírica* de la resolución de mi voluntad en el sentido de que yo por ella enajeno mi cosa, ella ha cesado ahora de ser mi propiedad y que la reconozco ahora como propiedad de otro. La diferencia romana entre *pactum* y *contractus* es de mala especie. Fichte planteó alguna vez la afirmación de que la *obligatoriedad* de mantener el contrato sólo *comienza* para mí cuando el otro *inicia* la prestación, porque antes de la prestación yo estaría en la *ignorancia* de si el otro ha *opinado* seriamente con su exteriorización. Por tanto, la obligatoriedad antes de la prestación sería solamente de naturaleza *moral* y no jurídica. Pero la exteriorización de la estipulación no es una exteriorización en general, sino que contiene a la voluntad *común* estatuida, en la que se ha superado el arbitrio de la disposición de ánimo y su alteración. Por esta razón, se trata no de la posibilidad de si el otro habría sentido *internamente* de otro modo o habría llegado a sentir de otro modo, sino de si él tiene derecho a ello. Cuando también el otro empieza su prestación, me queda igualmente el arbitrio de la injusticia. Aquel parecer muestra nulidad igualmente en que lo jurídico del contrato estaría colocado en la mala infinitud, en el proceso al infinito, en la infinita divisibilidad del tiempo, de la materia, del obrar, etc. La *existencia empírica,* que tiene la *voluntad* en la formalidad de los gestos o en el lenguaje determinado para sí es ya su existencia empírica completa como la de la voluntad intelectual, de la cual la prestación es solamente la consecuencia sin mismidad.

Por lo demás, que en el derecho positivo existan los llamados *contratos reales,* a diferencia de los llamados *contratos consensuales,* en el sentido de que aquéllos son considerados como plenamente válidos cuando al consentimiento se añade la prestación real *(res traditio rei),* nada hace al asunto. Aquéllos son, por una parte, los casos particulares, en los que la entrega me coloca en la situación de poder ejecutar mi parte, y mi obligatoriedad de ejecutar se refiere únicamente a la cosa en cuanto la tengo en mi poder, como en el préstamo, en el contrato de empeño y en el depósito (lo que también puede ser el caso en otros contratos), una circunstancia

que no concierne a la naturaleza de la estipulación para la ejecución, sino al tipo y al modo de la ejecución, y por otra parte, queda remitido al arbitrio estipular en un contrato que la obligatoriedad de una de las partes a la ejecución no yace en el contrato mismo como tal, sino que sólo debe ser dependiente de la prestación de la otra parte.

## § 80

La clasificación de los contratos y un tratado de sus especies razonablemente fundado no hay que derivarlos de circunstancias externas, sino de las diferencias que yacen en la naturaleza del contrato. Estas diferencias son las del contrato formal y el real, la de propiedad y de posesión y uso, la del valor y de cosa específica. De ello resultan las especies siguientes. (La clasificación dada aquí coincide en todo con la división kantiana —*Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, pág. 12— y habría sido esperado hace tiempo que la habitual rutina de la clasificación de los contratos en contrato real y contrato consensual, nominados e innominados, hubiera sido abandonada frente a la clasificación racional).

### A) *Contratos de donación y en particular*

1) De una cosa: propiamente llamada *donación.*

2) El *préstamo* de una cosa, como donación de una parte o del *goce* y *del uso limitados* de la misma; el prestamista sigue siendo, por tanto, *propietario* de la cosa *(mutuum* y *commodatum* sin intereses). O la cosa es una cosa *específica* o bien, aunque ella es tal, es considerada no obstante como universal o vale para sí como una cosa universal (como dinero).

3) *Donación* de una *prestación* de *servicio* en general, por ejemplo, de la mera preservación de una propiedad *(depositum).* La donación de una cosa con la condición particular de que el otro sólo se convierte en propietario en el *momento de la muerte* del donante, esto es, en el momento en que éste ya no es propietario; la disposición *testamentaria* no yace en el concepto del contrato, sino que presupone la sociedad civil y una legislación positiva.

B) *Contrato de cambio*

1) *Cambio* como tal:

*a)* De una *cosa* en general, es decir, de una cosa *específica* contra otra semejante.

*p) Venta o compra (emptio, venditio);* cambio de una cosa *específica* por una que está determinada como la cosa universal, es decir, que vale sólo como el *valor* sin la otra determinación específica para la utilización, es decir, por *dinero.*

2) *Arriendo (locatio, conductio),* enajenación del *uso temporal* de una propiedad por *alquiler,* y precisamente:

*a)* De una cosa *específica:* arriendo propiamente dicho, o

*P)* De una cosa *universal,* de modo que el arrendador permanece solamente propietario de ésta, o, lo que es lo mismo, del *valor:* es el *préstamo (mutuum,* también *commodatum* con un interés; las otras cualidades empíricas de la cosa, ya sea un capital, herramientas, casa, etc., *resfungibilis* o *non fungibilis* [como en el préstamo como donación, núm. 2], ocasiona otras determinaciones particulares, pero no importantes).

3) *Contrato de salario (locatio operae),* enajenación de mi *producir* o de mi *prestación de servicio,* en cuanto ello es enajenable en un tiempo limitado o según otra limitación (ver párrafo 67).

Análogo a esto es la *asesoría* y otros contratos en los que la prestación descansa en el carácter y la confianza o en talentos superiores e interviene una *inconmensurabilidad* de lo suministrado respecto a un valor externo (el cual tampoco aquí se llama *salario,* sino *honorarios).*

C) *Perfeccionamiento de un contrato* (cautio) *mediante una garantía*

En los contratos en los que enajeno la utilización de una cosa, no estoy en posesión de ella, pero aún soy propietario de ella (como en el arrendamiento). Además, puedo llegar a

ser propietario en los contratos de cambio, de compra, y de donación, sin estar en posesión todavía, como en general con respecto a cualquier prestación ocurre esta separación, si no tiene lugar el *dando* y *dando.* Que yo en algún caso siga en *posesión real del valor* en cuanto todavía es mi propiedad o ya lo es, o que en otro caso, sea fijado, sin que yo esté en posesión de la cosa *específica,* a la que cedo o que debe ser para mí, esto es efectuado mediante la *garantía.* Esta es una cosa específica, la cual no obstante sólo es mi propiedad según el *valor* de mi propiedad cedida como posesión o adeudada a mí, conforme a su cualidad específica y plusvalía, pero sigue siendo propiedad del que hipoteca. *Hipoteca, fianza,* son formas particulares de esto.

***Adición.*** **En el contrato se hace la diferencia de que mediante el acuerdo (estipulación) la propiedad llega a ser mía, pero yo no tengo la posesión y a ésta se debe sostener sólo mediante prestación. Si soy ahora originalmente propietario de la cosa, el propósito de la garantía es el que yo al mismo tiempo llegue a la posesión del valor de la propiedad y, de ese modo, en el acuerdo ya está garantizada la prestación. Una especie particular de la garantía es la fianza, en la que alguien establece su promesa, su crédito, para mi prestación. Aquí, mediante la persona, se efectúa lo que en la garantía ocurre sólo fácticamente.**

§ 81

En la relación entre sí de personas inmediatas en general, sus voluntades, aunque *idénticas en sí (an sich)* y puestas como *común* en el contrato por ellas, son también voluntades *particulares.* Ya que ellas son personas *inmediatas,* es contingente que sus voluntades particulares sean coincidentes con la voluntad *que es en sí (an sich),* la cual tiene su existencia *(Existenz)* únicamente mediante aquéllas. Como voluntad particular *para sí diferente* de la voluntad universal, ella aparece en el arbitrio y la contingencia del parecer y del querer frente a lo que es *en sí (an sich)* derecho. Es lo *injusto.*

*Observación.* El tránsito a lo injusto lo hace la necesidad lógica superior de que los momentos del concepto, aquí el derecho *en sí (an sich)* o la voluntad como universal, y el derecho en su *existencia (Existenz),* que es precisamente la *particularidad* de la voluntad, estarían puestos como *diferentes para sí,* lo cual pertenece a la

*abstracta realidad* del concepto. Pero esta particularidad de la voluntad para sí es arbitrio y contingencia a los que yo he renunciado en el contrato sólo como arbitrio sobre una cosa *singular,* y no como el arbitrio y la contingencia de la voluntad misma.

***Adición.*** **En el contrato tenemos la relación de dos voluntades como la de una voluntad común. Pero esta voluntad común es sólo voluntad universal relativamente, voluntad universal puesta, y así todavía en oposición frente a la voluntad particular. Por supuesto, en el contrato, en el acuerdo yace el derecho de exigir la prestación. Pero ésta es de nuevo asunto de la voluntad particular, la cual en cuanto tal puede infringir al derecho que es en sí** (an sich). **Por consiguiente, la negación que ya antes yacía en la voluntad que es en sí** (an sich), **aparece aquí, y esta negación es precisamente lo** injusto. **El proceso en general consiste en purificar a la voluntad de su inmediatez y suscitar desde la comunidad de ella la particularidad que irrumpe contra ella. En el contrato, los que conciertan el acuerdo todavía retienen su voluntad particular y el contrato, por tanto, no está totovía más allá del grado de la arbitrariedad, y permanece así expuesto a lo injusto.**

TERCERA SECCIÓN

# LO INJUSTO

## §82

En el contrato, el derecho *en sí (an sich)* es como algo *puesto* y su universalidad interna es como *comunidad* del arbitrio y de la voluntad particular. Este *fenómeno* del derecho, en el cual él mismo y su existencia empírica esencial, la voluntad particular, coinciden inmediatamente, es decir, contingentemente, progresa en lo *injusto* hasta la *apariencia,* hasta la oposición del derecho en sí *(an sich)* y de la voluntad particular, en cuanto en ésta llega a ser un *derecho particular.* Pero la verdad de esta apariencia es que ella es nula y que el derecho, mediante el negar de esta negación suya se restablece y mediante este proceso de su mediación, de retorno a sí desde su negación, se determina como *real* y *vigente,* ya que primeramente sólo era *en sí (an sich)* y algo *inmediato.*

***Adición.*** **El derecho en sí** (an sich), **la voluntad universal, en cuanto esencialmente determinado por la voluntad particular, está en relación con algo inesencial. Es la relación de la esencia con su fenómeno. Si el fenómeno es también conforme a la esencia, por otro lado ella es considerada de nuevo no conforme a la esencia, pues el fenómeno es el grado de la contingencia; la esencia en relación con lo inesencial. Pero en lo injusto el fenómeno progresa a la apariencia La apariencia es la existencia empírica, la cual es inadecuada a la esencia, el separar vacío y el ser puesto de la esencia, de modo que en ambos la diferencia es como diversidad. Por tanto, la apariencia es lo no-verdadero que desaparece, puesto que quiere ser para sí y en este desaparecer la esencia se tiene como**

**esencia, es decir, se muestra como fuerza de la apariencia. La esencia ha negado a su negación** y **es así lo confirmado. Lo injusto es una apariencia semejante** y **mediante su desaparecer el derecho recibe la determinación de algo estable** y **vigente. Justamente, lo que llamábamos esencia es el derecho en sí** (an sich) **frente al cual la voluntad particular se supera como no verdadera. Si primeramente sólo había un ser inmediato, ahora llega a ser real, retornando de su negación, pues realidad** (Wirklichkeit) **es aquello que actúa** y **se mantiene en su ser otro, mientras que lo inmediato todavía es susceptible de negación.**

§ 83

El derecho, el cual, en cuanto algo *particular* y, por tanto, múltiple, frenó a su universalidad y simplicidad que son *en sí (an sich),* mantiene la forma de una *apariencia,* es en parte una tal apariencia *en sí (an sich)* o inmediata, y en parte, llega a ser *como apariencia mediante el sujeto,* y en parte es puesto *puramente como nulo:* es lo *injusto involuntario* o *civil, el fraude* y *el delito.*

***Adición.*** **Por tanto, lo injusto es la apariencia de la esencia que se pone como autónoma. Si la apariencia es sólo en sí** (an sich) **y no también para sí, esto significa que para mí lo injusto vale como derecho y lo injusto es aquí involuntario. Aquí la apariencia es para el derecho, pero no para mí. El segundo tipo de lo injusto es el fraude. Aquí lo injusto no es ninguna apariencia para el derecho en sí** (an sich). **sino que ocurre que yo hago creer al otro una apariencia. Al hacer fraude el derecho es para mí una apariencia. En el primer caso lo injusto era para el derecho una apariencia. En el segando, para mí mismo, en cuanto lo injusto, el derecho es sólo una apariencia. Por último, el tercer tipo de lo injusto es el delito. En sí** (an sich) **y para mí esto es injusto, pero aquí yo quiero lo injusto y tampoco hago uso de la apariencia del derecho. El otro, contra el cual ocurre el delito, no debe considerar a lo injusto que es en sí** (an sich) **y para sí como derecho. La diferencia entre delito y fraude es que en el fraude yace todavía un reconocimiento del derecho en la forma del obrar, lo cual justamente falta en el delito.**

## A) *Lo injusto involuntario*

§ 84

La toma de posesión (párrafo 54) y el contrato para sí y según sus especies particulares, sobre todo las distintas exteriorizaciones y consecuencias de mi voluntad, son *funda-*

*mentos de derecho* en relación al reconocer de los otros, porque la voluntad es lo universal en sí *(in sich).* En su exterioridad frente a otra y en su multiplicidad yace que, en la relación a una y la misma cosa, ellas puedan pertenecer a distintas personas, cada una de las cuales, desde su fundamento jurídico particular, considera a la cosa como propiedad suya. De ese modo surgen las *colisiones jurídicas.*

§85

Esta colisión, en la que la cosa es reclamada desde un *fundamento jurídico* y la cual constituye la esfera del *litigio jurídico civil,* contiene el *reconocimiento* del derecho en cuanto reconocimiento de lo universal y decisivo, de modo que la cosa debe pertenecer a aquel que tenga el derecho a ella. El litigio concierne solamente a la *inclusión* de la cosa bajo la propiedad del uno o del otro: es un juicio *negativo simple* donde en el predicado de lo mío sólo es negado lo particular.

§86

En las partes, el reconocimiento del derecho está ligado a intereses particulares opuestos v justamente a tal opinión. Frente a esta *apariencia* surge al mismo tiempo *en ella misma* (párrafo precedente) el derecho en sí *(an sich)* representado y exigido. Pero el derecho es primeramente sólo como un *deber,* porque la voluntad no es existente todavía como una voluntad que se libera de la inmediatez del interés, y en cuanto particular tenga como finalidad a la voluntad universal, ni está ella determinada aquí como una realidad reconocida frente a la cual las partes tendrán que renunciar a su opinión e intereses particulares.

***Adición.*** **Lo que en sí** (an sich) **es derecho, tiene un fundamento determinado, y mi injusticia, a la que considero como derecho, la defiendo también desde algún fundamento. La naturaleza de lo finito y de lo particular es dar cabida a las contingencias. Por tanto, aquí tienen que ocurrir colisiones, pues estamos aquí en el grado de lo finito. Esta primera injusticia niega solamente a la voluntad particular, mientras que el derecho universal es respetado. Por consiguiente, ésta es la más leve injusti-**

**cía en general. Si digo que esta rosa no sería roja, todavía reconozco no obstante que ella tiene un color; por consiguiente, no niego el género y únicamente niego lo particular, el rojo. Asimismo, aquí es reconocido el derecho. Cada persona quiere el derecho y para cada una sólo debe llegar a ser lo que es el derecho. Su injusticia sólo consiste en que ellas quieren lo que consideran como derecho.**

## B) *Fraude*

### §87

El derecho *en sí (an sich)* en su diferencia con el derecho como particular y existente empíricamente esta determinado como un derecho *exigido,* precisamente como lo esencial. Pero al mismo tiempo es *solamente* un derecho exigido. Según este aspecto es algo meramente subjetivo y, por tanto, inesencial y meramente aparente. Así lo universal es reducido por la voluntad particular a un universal aparente —en primer lugar, es reducido en el contrato a la comunidad de la voluntad solamente externa. Ello constituye el *fraude.*

***Adición.*** **En este segundo grado de lo injusto la voluntad particular es respetada, pero no lo es el derecho universal. En el fraude, la voluntad particular no es vulnerada, puesto que es imputado al engañado que le ocurra lo que es derecho. Por consiguiente, el derecho exigido es puesto como un derecho subjetivo y meramente aparente, lo cual constituye el fraude.**

### §88

En el contrato yo adquiero una propiedad en consideración a la cualidad particular de la cosa y a la vez según su universalidad interna, en parte, según el *valor,* y en parte, en cuanto es de la propiedad de otro. Mediante el arbitrio ajeno puede serme impuesto una falsa apariencia, de modo que ello con el contrato, en cuanto consentimiento bilateral y libre del cambio sobre *esta* cosa, según su *singularidad* inmediata, tenga su regularidad, pero falta allí el lado de lo universal que es *en sí (an sien).* (El juicio infinito según su expresión positiva o significación idéntica). (Ver *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* párrafo 172).

§49

Que frente a esta aceptación de la cosa simplemente como *ésta* y frente a la voluntad simplemente opinante, así como frente a la voluntad arbitraria, lo objetivo o universal serían reconocibles, por una parte, como *valor,* por otra parte como derecho vigente y que, por último, la arbitrariedad subjetiva contra el derecho sea superada, es aquí ante todo e igualmente sólo una exigencia.

***Adición.*** **En lo injusto civil e involuntario no hay castigo alguno, pues aquí nada he querido contra el derecho. En cambio, en el fraude se producen castigos, ya que aquí se trata del derecho, que es vulnerado.**

## C) *Coacción y delito*

§90

Del hecho de que mi voluntad en la propiedad se coloca en una *cosa externa* depende que ella, en cuanto está reflejada en la cosa, es aprehendida en dicha cosa y puesta bajo la necesidad. Por eso puede ella, por una parte, padecer *violencia,* y por otra parte, puede serle hecha un sacrificio o una acción mediante la violencia como condición de alguna posesión o del ser positivo: puede serle hecha *coacción.*

***Adición.*** **Lo injusto propiamente dicho es el delito donde ni el derecho en sí** (an sich) **ni el derecho como se me aparece es respetado, donde, por consiguiente, ambos lados, el objetivo y el subjetivo, son vulnerados.**

§91

El hombre como viviente puede ciertamente ser *coaccionado,* es decir, que su lado físico y además externo puede ser colocado bajo el poder de otros, pero la voluntad libre no puede, en sí *(an sich)* y para sí, ser *coaccionada* (párrafo 5), sino que sólo puede serlo en cuanto *no se retira de la exterioridad* en la que está establecida o de su representación (párrafo 7). Sólo puede ser obligado a algo quien *quiere* dejarse *coaccionar.*

§49

Ya que la voluntad, sólo en cuanto tiene existencia empírica es idea o realmente libre, y la existencia empírica en la que se ha colocado es ser de la libertad, la violencia o coacción se destruyen a sí mismas en su concepto inmediatamente, en cuanto exteriorización de una voluntad que supera la exteriorización o la existencia empírica de una voluntad. Por consiguiente, violencia o coacción son, tomadas abstractamente, *injustas.*

§93

Que la coacción se destruye en su concepto tiene su demostración real en el hecho de que la *coacción es superada mediante la coacción.* Por consiguiente, la coacción no sólo está condicionada jurídicamente, sino necesariamente, es decir, como *segunda* coacción, la cual es un superar de una primera coacción.

*Observación.* Violación de un contrato por incumplimiento de lo estipulado o incumplimiento de los deberes jurídicos respecto a la familia, el Estado, por acción u omisión es una primera coacción o por lo menos primera violencia en cuanto yo usurpo o quito una propiedad que es de otro o una prestación que le debo. La coacción pedagógica, o coacción contra la barbarie o la incultura, aparece ciertamente como primera y no resulta de otra que la precede. Pero la sola voluntad natural es *en sí (an sich)* violencia frente a la idea de la libertad que es en sí *(an sich)* cuya defensa hay que tomar frente a tal voluntad incivilizada y ponerla en vigencia en dicha voluntad incivilizada. O bien ya está puesta una existencia empírica ética en la familia o el Estado contra la cual aquella naturalidad es una actividad violenta, o bien sólo hay una situación de naturaleza, situación de violencia en general, y la idea fundamenta contra ésta un *derecho* de *señores.*

***Adición.* Ya no pueden darse héroes en el Estado: éstos se presentan únicamente en situaciones incivilizadas. La finalidad de ellos es una finalidad jurídica, necesaria y estatal y la cumplen como asunto suyo. Una vez fundado el Estado e introducidos el matrimonio y la agricultura, los héroes ciertamente no han hecho esto como derecho reconocido y estas acciones aparecen todavía como su voluntad particular, pero como dere-**

**cho superior de la idea frente a la naturalidad esta coacción de los héroes es una coacción jurídica, pues en lo bueno poco puede llevarse a cabo frente a la violencia de la naturaleza.**

## §94

El derecho abstracto es *derecho de coacción,* porque lo injusto contra el mismo es una violencia contra la *existencia empírica* de mi libertad en una cosa *externa.* El mantenimiento de esta existencia empírica frente a la violencia es por eso como una acción externa y es una violencia que supera a la primera.

*Observación.* Definir al derecho abstracto o derecho estricto después de lo anterior como un *derecho* respecto al cual se puede coaccionar significa concebirlo en una consecuencia que sólo interviene en el rodeo de lo injusto.

***Adición.*** **Aquí hay que considerar principalmente la diferencia entre lo jurídico y lo moral. En lo moral, es decir, en la reflexión en mí, hay también una dualidad, pues lo bueno es finalidad para mí y debo determinarme según esta idea. La existencia empírica de lo bueno es mí decisión y lo realizo en mí, pero esta existencia empírica es completamente interna, y, por tanto, no puede tener lugar coacción alguna. Por tanto, las leyes del Estado no pueden querer extenderse a la disposición de ánimo, pues en lo moral soy para mí mismo y la violencia no tiene aquí sentido alguno.**

## §95

La primera coacción como violencia practicada por lo libre, la cual vulnera la existencia empírica de la libertad en su sentido *concreto,* el derecho en cuanto derecho, es el *delito.* Es un juicio *negativo infinito* en su sentido pleno, mediante el cual no sólo es negado lo particular, la inclusión de una cosa bajo mi voluntad (párrafo 85), sino a la vez lo universal, lo infinito, en el predicado de lo mío, la *capacidad jurídica* y precisamente sin la mediación de mi opinión (como en el fraude) e igualmente contra ésta. Es la esfera del *derecho penal.*

*Observación.* El derecho, cuya vulneración es el delito, tiene precisamente hasta aquí únicamente las configuraciones que he-

mos visto y de allí que el delito sólo tiene primeramente la significación más precisa que se refiere a esas determinaciones. Pero, en estas formas, lo sustancial es lo universal, el cual en su desarrollo y configuración ulteriores sigue siendo lo mismo y, por consiguiente, asimismo su vulneración, el delito, según su concepto. La determinación que hay que considerar en el párrafo siguiente concierne, por tanto, al contenido particular, determinado ulteriormente, por eiemplo, en el perjurio, el delito de Estado, falsificación de moneda y letra de cambio, etc.

§ 96

Ya que la voluntad que existe *empíricamente* es la única que puede ser vulnerada, pero ella ha ingresado en la existencia empírica en la esfera de un ámbito cuantitativo, así como de determinaciones cualitativas, y por tanto es diferenciada por esto, ello constituye precisamente así una diferencia para el aspecto objetivo del delito, si tal existencia empírica y su determinidad en general son vulneradas en su ámbito total y de ese modo en la infinitud igual a su concepto (como en el homicidio, la esclavitud, la coacción religiosa, etc.), o sólo según una parte, así como según alguna determinación cualitativa.

*Observación.* La opinión estoica de que sólo hay una virtud y un vicio, la legislación draconiana, que castiga cada delito con la muerte, así como la brutalidad del honor formal que coloca a la personalidad infinita en cada violación, tienen en común que permanecen en el pensar abstracto de la voluntad libre y de la personalidad y no la toman en su existencia empírica concreta y determinada la cual tiene que tener como idea.

La diferencia entre *robo y latrocinio* se refiere a lo cualitativo de que el yo en aquél es vulnerado como conciencia presente y, por tanto, como *esta infinitud subjetiva* y contra mí es ejercida violencia personal.

Algunas determinaciones cualitativas, como la *peligrosidad para la seguridad pública,* tienen su fundamento en las relaciones determinadas ulteriormente, pero a menudo también son concebidas sólo en el giro de las consecuencias, en vez de a partir del concepto de la cosa; como, precisamente, el más peligroso delito para sí en su consistencia inmediata es una vulneración más grave según el ámbito o la cualidad. La cualidad *moral* subjetiva se refiere a la diferencia más elevada de hasta qué punto un acontecimiento y un

hecho en general son una acción y concierne a su naturaleza subjetiva misma. Más adelante hablaremos de ello.

*Adición.* **No se puede indicar mediante el pensamiento cómo habría que castigar cada delito, sino que para ello son necesarias determinaciones positivas. Mediante el progreso de la cultura llegan a ser más benignas las opiniones sobre los delitos y hoy día ya no se castiga tan duramente como se hacía hace un siglo. No son exactamente los delitos o los castigos los que llegan a ser otros, sino su relación.**

## § 97

La vulneración ocurrida del derecho en cuanto derecho es ciertamente una *existencia positiva,* externa, la cual, sin embargo, en sí *(in sich)* es nula. La *manifestación* de esta nulidad suya es la anulación de aquella vulneración que entra en la existencia. Es la realidad del derecho, en cuanto su necesidad que se reconcilia consigo mediante superación de su vulneración.

*Adición.* **Mediante un delito es transformado algo de algún modo y la cosa existe en esa transformación, pero esa existencia es lo opuesto de sí misma, y en cuanto en sí** (in sich) **es nula. Lo nulo consiste en haber superado el derecho como derecho. En efecto, el derecho, en cuanto absoluto, es insuperable y, por consiguiente, la exteriorización del delito es en sí** (an sich) **nula, y esta nulidades la esencia de la efectuación del delito. Pero lo que es nulo se tiene que manifestar como tal, es decir, colocarse el mismo como vulnerable. El hecho del delito no es algo primero, positivo, para el cual vendría el castigo como negación, sino que es un negativo, de manera que el castigo es solamente negación de la negación. El derecho real es, pues, superación de esta vulneración, el cual precisamente en ello muestra su validez y se acredita como una existencia empírica necesaria mediatizada.**

## § 98

La vulneración, en cuanto solamente en la existencia empírica externa o posesión, es un *mal,* un *daño,* a alguno de los modos de la propiedad o del patrimonio. La superación de la vulneración como la de un deterioro es la satisfacción *civil* como *indemnización,* en cuanto una tal indemnización puede tener lugar.

*Observación.* En este aspecto de la satisfacción, en el sitio de la índole cualitativa específica del daño, en cuanto el deterioro es una

destrucción y, en general, irreparable, tiene que entrar ya la característica *universal,* en cuanto valor.

## § 99

Pero la vulneración que afecta a la voluntad que es *en sí (an sich)* (y así precisamente también a esa voluntad del vulnerador, como a la del vulnerado y la de todos), no tiene ninguna *existencia positiva* en esa voluntad que es *en sí (an sich)* como tal, como tampoco en el mero producto. *Para sí,* esta voluntad que es *en sí (an sich)* el derecho, la ley en sí *(an sich)* es más bien lo que no existe exteriormente y, por consiguiente, lo invulnerable. Igualmente, para la voluntad particular del vulnerado y de los demás, la vulneración es solamente algo negativo. *La existencia positiva de la vulneración* es únicamente como la de *la voluntad particular del delincuente.* Por consiguiente, la vulneración de esa voluntad en cuanto la de una voluntad que existe empíricamente es la superación del delito, el cual de otro modo *tendría vigencia,* y es el *restablecimiento del derecho.*

*Observación.* En la ciencia del derecho positivo de los tiempos modernos, la teoría de la pena es una de las materias que han sido tratadas pésimamente, porque en esa teoría el entendimiento no basta, sino que se trata esencialmente del concepto.

Si el crimen y su superación, en cuanto ésta se determina posteriormente como pena, son considerados en general sólo como un *mal,* se puede ciertamente ver como irracional querer un mal simplemente *porque ya existe otro mal* (Klein, *Fundamentos del derecho penal,* párrafo 9)*. En las distintas teorías sobre la pena: teoría de la prevención, de la intimidación, de la corrección, etc., ese carácter superficial de *un mal* es presupuesto como lo primero y en cambio lo que debe resultar de ello es igualmente determinado superficialmente como un *bien.* Pero no se trata ni meramente de un mal ni de éste o de aquel bien, sino que se trata de lo que se determina como *injusto* y como *justicia.* Pero mediante aquel punto de vista superficial, la consideración objetiva de la justicia, la cual es el punto de vista primero y sustancial en el delito, es puesta de lado, y se sigue de ello que se convierte en lo esencial el punto de vista moral, el

* Ernst Ferdinand Klein (1743-1810), *Fundamentos del derecho penal común alemán.* La Haya, 1795.

lado subjetivo del delito, mezclado con triviales representaciones psicológicas respecto a los incentivos y fuerzas de los impulsos sensibles contra la razón, respecto a la compulsión psicológica y sus efectos en la representación (como si ésta no hubiera sido reducida por la libertad igualmente a algo solamente accidental). Las diferentes consideraciones que pertenecen a la pena como fenómeno y a la conciencia particular y conciernen las consecuencias sobre la representación (intimidar, mejorar, etc.), están en su sitio, y precisamente de modo particular simplemente en consideración a la *modalidad* de la pena y son desde luego de esencial consideración, pero presuponen la fundamentación de que la pena sería justa en sí *(an sich)* y para sí. En esta discusión se trata únicamente de que el delito, y precisamente no como la producción de un *mal,* sino en cuanto es superado como vulneración del derecho en cuanto derecho, y entonces cuál es la *existencia* que tiene el delito y a la que hay que superar. Esta existencia es el verdadero mal al que hay que quitar de en medio y donde ella se encuentra es el punto esencial. Mientras los conceptos sobre esto no sean reconocidos determinadamente, tiene que seguir dominando confusión en la consideración de la pena.

***Adición.*** **La teoría de la pena de Feuerbaeh* fundamenta la pena en la amenaza y opina que si alguno a pesar de ella comete un delito, tiene que seguirse el castigo ya que el delincuente la ha conocido antes. ¿Pero qué ocurre con la juridicidad de la amenaza? Ella presupone a los hombres como no libres y quiere coaccionarlos mediante la representación de un mal. Pero el derecho y la juridicidad tienen que tener su sede en la libertad y la voluntad y no en la no-libertad, a la que recurre la amenaza. Ocurre con la fundamentación de la pena de este modo como cuando uno levanta el garrote frente a un perro, y el hombre ya no es tratado según su honor y libertad, sino como un perro. Pero la amenaza, que en el fondo puede indignar al hombre, de modo que él demuestre su libertad frente a ella, descarta totalmente la juridicidad. La coacción psicológica sólo puede referirse a las diferencias cualitativas y cuantitativas del delito y no a la naturaleza del delito mismo, y los códigos que acaso han salido de esta doctrina han carecido así de fundamento apropiado.**

## § 100

La vulneración que se impone al delincuente no sólo es justa *en sí (an sich),* pues como justa, ella es a la vez su voluntad que es *en sí (an sich),* una existencia empírica de su

* Paul Johann Anselm von Feuerbaeh (1775-1833). *Revisión de los fundamentos y los conceptos fundamentales del derecho penal positivo,* 2.ª Parte, Erfurt, 1799. *Manual del derecho penal.* Giessen, 1801.

libertad, *su* derecho, sino que a la vez ella es también un *derecho* puesto *en el delincuente* mismo, es decir, puesto en su voluntad *existente empíricamente,* en su acción. Pues en su acción, como acción de un ser *racional,* yace que ella es algo universal, que mediante ella es instituida una ley, a la cual él ha reconocido en ella para sí, bajo la cual, por tanto, él debe ser sometido como bajo *su* derecho.

*Observación.* Es sabido que Beccaria* ha impugnado al Estado el derecho a la pena de muerte, fundándose en que no puede presumirse que en el contrato social estaría contenido el consentimiento de los individuos a dejarse matar, y más bien tiene que ser aceptado lo contrario. Sólo que el Estado no es en absoluto un contrato (párrafo 75), ni está condicionada su esencia sustancial a la *protección* y la *seguridad* de la vida y la propiedad de los individuos en cuanto singulares. Antes bien, él es lo supremo que absorbe esa vida y esa propiedad y exige el sacrificio ae ellas.

Por otra parte, no es únicamente el *concepto* del delito, lo racional del mismo *en sí (an sich)* y *para sí, con* o *sin* consentimiento de los singulares, lo que el Estado tiene que hacer vigente, sino también la racionalidad formal, el *querer* del *singular,* que yace en la *acción* del delincuente. Que la pena sea considerada como conteniendo *su* propio derecho y el delincuente será *honrado* como racional. No participará en ese honor si el concepto y la medida de su pena no son tomados de su acto mismo, ni tampoco asimismo si el es considerado solamente como un animal danino al que habría que hacer inofensivo o en las finalidades de la intimidación o del mejoramiento.

Por otra parte, respecto al modo de la existencia de la justicia y la forma que tiene en el Estado, es decir, como *pena,* no es la única forma y el Estado no es el presupuesto condicionante de la justicia en sí *(an sich).*

***Adición.* Lo que exige Beccaria, es decir, que el hombre tiene que dar su consentimiento para la pena, es totalmente correcto, pero el delincuente ya lo concede mediante su acto. La naturaleza del delito, así como la propia voluntad del delincuente, exigen que la vulneración iniciada por él sea superada. A pesar de esto, este empeño de Beccaria de abolir la pena de muerte ha producido efectos beneficiosos. Aunque ni José II ni los franceses nunca han podido lograr la total abolición de la misma, sin embargo, se ha comenzado a considerar cuáles delitos serían merece-**

* Cesare Beccaria (1738-1794) lucha en su obra *Dei delitti e delle pene* contra el inclemente derecho penal de su tiempo y es uno de los primeros en exigir la abolición de la pena de muerte.

**dores de la muerte y cuáles no. De allí que la pena capital ha llegado a ser rara, como lo merece esta extrema cima de la pena.**

§ 101

La superación del delito es en cuanto *represalia,* en cuanto, según el concepto, es vulneración de la vulneración y, según la existencia empírica el delito, tiene un ámbito cualitativo y cuantitativo, y así su negación como existencia empírica tiene precisamente una tal existencia empírica. Pero esta identidad que descansa en el concepto no es la *igualdad* en la consistencia específica del delito, sino en la consistencia de la vulneración que es en sí *(an sich):* la igualdad según el *valor* de la misma.

*Observación.* Ya que en la ciencia corriente la opinión de una determinación, en este caso la de la pena, debe ser tomada de la *representación* universal de la experiencia psicológica de la conciencia, ésta mostraría ciertamente que el sentimiento universal de los pueblos y de los individuos es y na sido que el delito *merece* castigo y que *al delincuente debe ocurrirle lo mismo que él ha hecho.* No se comprende cómo esas ciencias que tienen la fuente de sus determinaciones en la representación universal, aceptan, en otra ocasión, proposiciones que contradicen al tal llamado *hecho* universal de la conciencia.

Pero la determinación de la *igualdad* ha introducido una dificultad capital en la representación de la represalia; sin embargo, la justicia de las determinaciones de la pena, según su consistencia cualitativa y cuantitativa, es algo posterior respecto a lo sustancial de la cosa misma. Aunque se tuvieran que buscar para este determinar posterior otros principios que para lo universal de la pena, éste seguiría siendo lo que él es. Únicamente el concepto mismo tiene que contener en general el principio fundamental para lo particular. Pero esta determinación del concepto es precisamente aquella vinculación de la necesidad de que el delito, en cuanto voluntad nula en sí *(an sich),* contiene de ese modo en ella misma su anulación, la cual aparece como pena. La *identidad* interna es la que, en la existencia empírica externa, se refleja para el entendimiento como *igualdad.* La consistencia cualitativa y cuantitativa del delito y su superación caen ahora en la esfera de la exterioridad; en esta esfera no es posible ninguna determinación absoluta (párrafo 49). En el *campo de la finitud,* esta determinación permanece sólo como una exigencia a la que el entendimiento ha de limi-

tar cada vez más, lo cual es de la mayor importancia, pero que progresa en lo infinito y sólo permite una aproximación que es perenne. Si se desatiende, no solamente esta naturaleza de la finitud, sino que se permanece enteramente en la abstracta *igualdad específica,* surge así no sólo una dificultad insuperable para determinar la pena (especialmente cuando la psicología alega la magnitud de los impulsos sensibles y la fuerza ligada a ellos *como se quiera,* o bien la *fuerza más grande* de la *mala voluntad,* o también *la más modesta fuerza* y la libertad de la voluntad en general) sino que es muy fácil exponer la represalia de la pena como absurda (como robo por robo, hurto por hurto, ojo por ojo, diente por diente, donde puede representarse al que obra como tuerto o desdentado), pero el concepto nada tiene que ver con esto, sino sólo es culpable de ello la *igualdad específica* aducida.

El *valor* en cuanto lo *igual interno* de las cosas que son totalmente diferentes en su existencia específica, es una determinación que ya aparece en los contratos (ver arriba), lo mismo que en la situación civil contra el delito (párrafo 95), y por el que la representación de la consistencia *inmediata* de las cosas es elevada a lo universal. En el delito, en el cual lo infinito del acto es la determinación fundamental, desaparece tanto más lo específico meramente externo y la igualdad permanece solamente como la regla fundamental para lo *esencial* que ha merecido el delincuente, pero no para la figura específica externa de ese castigo. Solamente según esta última figura, el robo, el hurto y la pena pecuniaria o de cárcel, son desiguales, pero según su valor, su carácter universal de ser vulneraciones, ellos son *comparables.* Es, pues, como se ha observado, asunto del entendimiento, buscar la aproximación a esa igualdad de ese valor suyo. Si no se concibe la vinculación que es en sí *(an sich)* del delito y su anulación y, entonces el pensamiento del valor, y la comparabilidad de ambos según el valor, puede ocurrir que (Klein, *Principios del derecho penal,* párrafo 9) se vea en una pena propiamente dicha solamente una vinculación *arbitraria* de un mal con una acción ilícita.

***Adición.*** **La represalia es la conexión interna** y **la identidad de dos determinaciones que aparecen como diferentes** y **tienen también una existencia externa diferente entre sí. Puesto que el delincuente es reprimido, esto tiene el aspecto de una determinación extraña, que no le corresponde. Pero la pena, como lo hemos visto, sólo es manifestación del delito, es decir, la otra mitad que presupone necesariamente la otra. Lo que la represalia tiene primeramente contra ella es que aparece como algo inmoral, como venganza** y **que así puede pasar como algo personal. Pero no es lo personal sino el concepto el que lleva a cabo la represalia misma.** La venganza es mía, **dice Dios en la** Biblia* y **si se quisiera tener**

* *Romanos,* XII, 19.

**en la palabra represalia aproximadamente la representación de un capricho particular de la voluntad subjetiva, habría que decir que ello sólo significa la inversión de la figura misma del delito contra sí mismo. Las Euménides duermen, pero el delito las despierta y, así, es la propia acción la que se hace valer. Si en la represalia no se puede establecer igualdad específica, ésta no obstante se encuentra en la muerte, en la que se encuentra necesariamente la pena de muerte. Pues porque la vida es el ámbito total de la existencia empírica, la pena no puede consistir en un valor, que no basta para ello, sino de nuevo sólo en la privación de la vida.**

## § 102

En esta esfera de la inmediatez del derecho la superación del delito es, en primer lugar, *venganza,* justa según el *contenido,* en cuanto ella es represalia. Pero según la *forma* es ella la acción de una voluntad *subjetiva* que puede colocar en cada vulneración ocurrida su *infinitud* y, por tanto, su justicia en general es *contingente,* así como también para *los otros* es sólo como voluntad *particular.* La venganza porque ella es acción de una voluntad *particular,* se convierte en *una nueva vulneración,* recayendo en cuanto esta contradicción en el progreso en lo infinito y trasmitiéndose de generación en generación ilimitadamente.

*Observación.* Donde los delitos son perseguidos y penados, no como *crimina publica,* sino como *privata* (como en los judíos, en los romanos, el hurto y la rapiña y en los ingleses todavía en algunos casos, etc.), la pena tiene por lo menos una parte de venganza. La ejercitación de la venganza de los héroes, de los caballeros errantes, etc., es diferente de la venganza privada e inciden en el surgimiento de los Estados.

***Adición.*** **En una situación de la sociedad en la que no existen ni jueces ni leyes, la pena tiene siempre la forma de la venganza y ésta permanece tanto más defectuosa, cuanto es la acción de una voluntad subjetiva y, por consiguiente, no es conforme al contenido. Las personas del tribunal son ciertamente personas, pero su voluntad es la voluntad universal de la ley y no quieren imponer en la pena nada que no se encuentre en la naturaleza de la cosa. En cambio, lo injusto, no aparece para el perjudicado en su limitación cuantitativa y cualitativa, sino sólo como injusto en general, y en la represalia él puede excederse, lo cual llevaría nuevamente a una nueva injusticia. En los pueblos incivilizados la venganza es una venganza inmortal, como entre los árabes donde sólo puede ser reprimida por un poder superior o por imposibilidad de ejecución**

**y en la mayoría de las legislaciones actuales todavía ha permanecido un resto de venganza, puesto que queda permitido a los individuos si quieren o no llevar ante el tribunal una vulneración.**

§ 103

La exigencia de que esta contradicción (como la contradicción en otras injusticias, párrafos 86 y 89) que existe aquí en la especie y modo de la superación de la injusticia, sea resuelta, es la exigencia de una *justicia* liberada del interés y la figura subjetivas, así como de la accidentalidad de la fuerza, no *vindicativa,* sino *punitativa.* En ello yace *primeramente* la exigencia de una voluntad que, en cuanto voluntad *subjetiva* particular, quiere lo universal como tal. Pero este concepto de la *moralidad* no sólo es una exigencia, sino que ha surgido en ese movimiento.

*Tránsito del derecho a la moralidad*

§ 104

El delito y la justicia vindicativa exponen, en efecto, la *figura* del desarrollo de la voluntad en cuanto ha surgido en la diferencia entre la voluntad *universal en sí (an sich)* y la voluntad *singular* que es *para sí* frente a aquélla y, además, que la voluntad *que es en sí (an sich),* mediante la superación de esta oposición, ha vuelto en sí *(in sich)* y de ese modo ha llegado a ser *para sí* y *real.* Así, el derecho *es* confirmado y *vale* frente a la voluntad singular *que es meramente para sí,* en cuanto *real* por su necesidad. Asimismo, esta configuración es a la vez el desarrollo interno de la determinidad del concepto de voluntad. Según su concepto, su realización en ella misma consiste en superar el ser-en-sí *(Ansichsein)* y la forma de la inmediatez en la que está primeramente y tiene a ésta como figura en el derecho abstracto (párrafo 21) y, de ese modo, ponerse primeramente en la oposición de la voluntad universal *en sí (an sich)* y de la voluntad singular que es *para sí* y luego, mediante la superación de esta oposición, la negación de la negación, determinarse como voluntad en *su existencia empírica,* por cuanto no sólo es voluntad libre

en sí *(an sich),* sino para sí, en cuanto negatividad que se refiere a sí misma. En lo sucesivo, tiene como *objeto* suyo a la *personalidad* que es sólo como voluntad en el derecho abstracto. Así, la subjetividad infinita de la libertad *para sí* constituye el principio del *punto de vista moral.*

*Observación.* Si reconsideramos más precisamente los momentos mediante los cuales el concepto de libertad se desarrolla desde la determinidad de la voluntad primeramente abstracta hasta la determinidad de la voluntad que se refiere a sí misma, y así, hasta la *autodeterminación de la subjetividad,* entonces esta determinidad en la propiedad es lo *mío abstracto* y, por tanto, puesta en una cosa extema —en el contrato lo mío *mediatizado* mediante la voluntad y solamente *común*— en lo injusto es la voluntad de la esfera de derecho, su ser-en-sí *(Ansichsein)* abstracto o inmediatez como *contingencia* puesta mediante la voluntad singular misma *contingente.* En el punto de vista moral, esta determinidad de la voluntad es sobrepasada de modo que esta contingencia misma en cuanto reflejada *en sí (in sich)* e *idéntica consigo* es la contingencia infinita de la voluntad que está en sí *(in sich),* su subjetividad.

***Adición.*** **Pertenece a la verdad que el concepto sea y que esta existencia empírica corresponda al concepto. En el derecho, la voluntad tiene su existencia empírica en algo externo; pero lo posterior es que la voluntad tenga a esa exigencia empírica en ella misma, en algo interno: tiene que ser para sí misma, tiene que ser subjetividad y tenerse a sí misma frente a sí misma. Este comportamiento respecto a sí misma es lo** afirmativo, **pero sólo puede lograr esto mediante superación de su inmediatez. La inmediatez superada en el delito conduce así mediante la pena, es decir, mediante la nulidad de esa nulidad, a la afirmación, conduce a la** moralidad.

SEGUNDA PARTE

# La moralidad

## § 105

El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad, en cuanto ella no es meramente *en sí (an sich),* sino *infinita para sí* (párrafo precedente). Esta reflexión de la voluntad en sí *(in sich)* y su identidad que es para sí frente al ser en sí *(an sich)* y la inmediatez, y las determinaciones que se desarrollan dentro, determinan a la *persona* como sujeto.

## § 106

Constituyendo ahora la subjetividad la determinidad del concepto y diferenciándose de él como tal, en cuanto voluntad que es en sí *(an sich),* y *siendo* precisamente la voluntad del sujeto a la vez en cuanto voluntad del individuo que es para sí (todavía tiene en ella la inmediatez), ella constituye la *existencia empírica* del concepto. Se ha determinado así para la libertad una *base* más elevada; en la idea está ahora el lado de la *existencia* o su momento real: la subjetividad de la voluntad. Sólo en la voluntad, en cuanto subjetiva puede ser real la libertad o la voluntad que es en sí *(an sich).*

*Observación.* La segunda esfera, la moralidad, representa, por tanto el lado real del concepto de la libertad y el proceso de esta esfera es superar a la voluntad que primeramente sólo es para sí; la

voluntad inmediata sólo *en sí (an sich)* es idéntica con la voluntad que es *en sí (an sich)* o voluntad universal, superando esta diferencia, en la cual la voluntad se enfrasca en sí *(in sich)* y poniéndola para sí como idéntica con la voluntad que es en sí *(an sich).* Este movimiento es así la elaboración de esta base actual de la libertad, de la subjetividad, la cual es primeramente abstracta, es decir, distinta del concepto, para lograr igualarlo y obtener así para la idea su verdadera realización, de tal modo que la voluntad subjetiva se determine asimismo como objetiva y de ese modo como verdaderamente concreta.

***Adición.*** **En el derecho estricto no se trata de lo que era mi fundamento o mi intención. Esta cuestión según la autodeterminación y el motivo de la voluntad, así como según el propósito, entra aquí ahora en lo moral. Queriendo el hombre ser juzgado según su autodeterminación, él es libre en esta relación, comoquiera que se comporten también las determinaciones externas. En esta convicción en sí (in sich) del hombre no se puede irrumpir, ninguna violencia puede ocurrirle y la voluntad moral es por eso inaccesible. El valor del hombre es estimado según su acción interna y así el punto de vista moral es la libertad que es para sí.**

## § 107

*La autodeterminación* de la voluntad es a la vez momento de su concepto y la subjetividad no sólo es el lado de su existencia empírica, sino su propia determinación (párrafo 104). La voluntad determinada como subjetiva, libre para sí, primeramente como concepto, tiene ella misma, para ser como *idea, existencia empírica.* El punto de vista moral es por eso en su figura el *derecho de la voluntad subjetiva.* Según ese derecho la voluntad *reconoce* y *es* algo sólo en cuanto ello es lo *suyo;* ella se es en ello como subjetiva.

*Observación.* El mismo proceso de la voluntad subjetiva (ver observación precedente) tiene según ese lado la figura de ser el desarrollo del *derecho* de la voluntad subjetiva —o del modo de su existencia empírica—, de manera que aquello que la voluntad reconoce como lo suyo en su objeto, continúa determinándolo a ser su verdadero concepto, lo objetivo en el sentido de su universalidad.

***Adición.*** **Esta determinación total de la subjetividad de la voluntad es de nuevo un todo que, en cuanto subjetividad, tiene que tener también objetividad. Sólo en el sujeto puede realizarse la libertad, pues él es el verdadero material para esa realización. Pero esta existencia empírica de la voluntad, a la que llamamos subjetividad, es diferente de la voluntad**

**que es en si** (an sich) **y para sí. De esta otra unilateralidad de la mera subjetividad tiene que liberarse la voluntad para llegar a ser voluntad que es en sí** (an sich) **y para sí. En la moralidad es el interés peculiar del hombre lo que se plantea y esto es precisamente el supremo valor de él: que él se sabe como absoluto y se determina. El hombre inculto se deja imponer todo por la violencia de las fuerzas y las determinaciones naturales. Los niños no tienen voluntad moral, sino que se dejan determinar por sus padres; pero el hombre cultivado, el hombre que se está interiorizando, quiiere que él mismo esté en todo aquello que él hace.**

## § 108

La voluntad subjetiva como inmediatamente para sí y diferente de la voluntad que es en sí *(an sich)* (Observación, párrafo 106), es, por tanto, abstracta, limitada y formal. Pero la subjetividad no sólo es formal, sino que constituye, en cuanto autodeterminar infinito de la voluntad, lo *formal* de la voluntad. Por cuanto ella, en este primer surgir suyo en la voluntad individual, aún no está puesta como idéntica con el concepto de la voluntad, el punto de vista moral es el punto de vista de la *relación* y del *deber* o de la *exigencia.* Y ya que la diferencia de la subjetividad contiene asimismo la determinación frente a la objetividad como existencia empírica externa, entra aquí también el punto de vista de la conciencia (párrafo 8), en general el punto de vista de la diferencia: *finitud* y *fenómeno* de la voluntad.

*Observación.* Lo moral no está ya primeramente determinado como lo opuesto a lo inmoral, así como el derecho inmediatamente no es lo opuesto a la injusticia, sino que es el punto de vista tanto de lo moral como de lo inmoral el que descansa en la subjetividad de la voluntad.

***Adición.*** **El autodeterminar en la moralidad es como pensar la pura agitación y la actividad, las cuales aún no pueden llegar a ningún lo que es. Sólo en lo ético es la voluntad idéntica con el concepto de la voluntad y sólo tiene a éste como su contenido. En lo moral se conduce todavía la voluntad respecto a lo que es en sí** (an sich): **es, por tanto, el punto de vista de la diferencia y el proceso de este punto de vista es la identificación de la voluntad subjetiva con el concepto de la misma. El deber, el cual, por tanto, todavía está en la moralidad, sólo es alcanzado en lo ético, y precisamente es esto otro, respecto al cual la voluntad subjetiva está en una relación, algo doble: una vez lo sustancial del concepto y luego lo existente externo. Si también lo bueno fuera puesto en la voluntad subjetiva, entonces ello de este modo todavía no se cumpliría.**

## § 109

Esto formal contiene primeramente, según su determinación general, la oposición de la subjetividad y de la objetividad y la actividad correspondiente (párrafo 8) cuyos momentos más precisos son éstos: *existencia empírica* y *determinidad;* son idénticos en el concepto (confrontar párrafo 104) y la voluntad, en cuanto subjetiva, es ella misma este concepto. Diferenciar a ambos, y precisamente *para sí,* y ponerlos como idénticos. La determinidad es voluntad que se determina en ella misma: *α)* primeramente, un contenido que ella se da, como puesto por ella misma *en ella:* particularización de ella en ella misma. Esto constituye la *primera* negación cuyo límite formal es ser sólo algo puesto, subjetivo. En cuanto la *reflexión infinita en sí (in sich),* es este límite *para ella misma* y la voluntad es: *ß)* el querer superar esta limitación, la voluntad es la *actividad* de trasladar ese contenido desde la subjetividad a la objetividad en general en una *existencia empírica inmediata: γ)* la simple *identidad* de la voluntad consigo misma en esta oposición es el *contenido,* la finalidad, que se mantiene invariable en ambas e indiferente frente a esta diferencia de la forma.

## § 110

Pero esta identidad del contenido recibe, en el punto de vista moral, donde la libertad, esta identidad de la voluntad consigo misma, es para ella (párrafo 105) la más próxima determinación peculiar:

*a)* El contenido está así determinado como *mío,* de manera que él en su identidad, no sólo en cuanto ha recibido mi finalidad *interna,* sino también en cuanto ha recibido la *objetividad externa,* contiene para mí mi subjetividad.

***Adición.*** **El contenido de la voluntad subjetiva o moral encierra una determinación propia; en efecto, si también ha alcanzado la forma de la objetividad, debe contener no obstante continuadamente mi subjetividad y la acción sólo debe valer en cuanto ella sea determinada interiormente por mí, mi propósito, mi intención. En la exteriorización no reconozco como mío más de lo que se encontraba en mi voluntad subjetiva y exijo volver a ver en aquélla a mi conciencia subjetiva.**

## § 109

*b)* El contenido, aunque encierra algo particular (sea éste tomado de donde se quiera), tiene, en cuanto contenido de la voluntad en su determinidad *reflejada en sí (in sich)* y por ello idéntica consigo y universal, *a)* la determinación de ser en él mismo adecuado a la voluntad que es en sí *(an sich)* o la de tener la *objetividad del concepto, pero ß)* siendo la voluntad subjetiva, en cuanto que es para sí, a la vez todavía formal (párrafo 108), esto sólo es exigencia y encierra, asimismo, la posibilidad de no ser adecuado al concepto.

## § 112

*c)* Conservando yo mi subjetividad en el cumplimiento de mis finalidades (párrafo 110) supero así, en cuanto objetivación de ellas, esta subjetividad *a la vez* en cuanto *inmediata* y, de ese modo, en cuanto subjetividad individual mía. Pero la subjetividad externa así idéntica a mí es la voluntad ajena (párrafo 73). El campo de la *existencia* de la voluntad es ahora la subjetividad (párrafo 106) y la voluntad de los otros es a la vez para mí la existencia otra que doy a mi finalidad. La realización de mi finalidad tiene por eso en sí *(in sich)* esta identidad de mi voluntad con la de los otros; ella tiene una relación *positiva* con la voluntad ajena.

*Observación. La objetividad* de la finalidad efectuada encierra en sí *(in sich)* por tanto las tres significaciones o más bien contiene en uno los tres momentos: *a)* existencia empírica *externa* inmediata (párrafo 109); *ß)* adecuada al *concepto* (párrafo 112); *γ)* ser subjetividad *universal. La subjetividad,* la cual se mantiene en esta objetividad consiste en que: *α)* la finalidad objetiva sea la *mía,* de modo que yo mantengo como *éste* (párrafo 110); *ß) γ)* de la subjetividad ya han coincidido con los momentos *ß*) y *γ)* de la objetividad. El que estas determinaciones se diferencien así en el punto de vista moral y estén unidas sólo por la *contradicción, constituye lo fenoménico o la finitud de esta esfera* (párrafo 108) y el desarrollo de este punto de vista es el desarrollo de estas contradicciones y de sus soluciones, las cuales, empero, dentro del mismo, sólo pueden ser relativas.

*Adición.* **En el derecho formal se dijo que éste solo contenía mandatos, que la acción estrictamente jurídica, por tanto, sólo tiene una determinación negativa con respecto a la voluntad ajena. En cambio, en lo moral, la determinación de mi voluntad en relación a la voluntad ajena es positiva, es decir, la voluntad subjetiva tiene en lo que ella realiza a la voluntad que es en sí** (an sich) **como algo interno. Hay aquí un engendramiento o una transformación de la existencia empírica, y ésta tiene una referencia a la existencia ajena. El concepto de *la* moralidad es la conducta interna de la voluntad para sí misma. Pero aquí no es sólo una voluntad, sino que la objetivación tiene a la vez la determinación en sí** (in sich) **de que la voluntad individual en ella se supera y con ello, por tanto, precisamente, al cesar la determinación de la unilateralidad, son puestas dos voluntades y una relación positiva de ellas. En el derecho no se trata de si la voluntad ajena podría algo en relación a mi voluntad, la cual se da existencia empírica en la propiedad. En cambio, en lo moral se trata también del bien ajeno y sólo esta relación positiva puede entrar aquí.**

## § 113

La exteriorización de la voluntad en cuanto subjetiva o moral es acción. La acción contiene las determinaciones indicadas: *α*) ser sabida por mi como mía en su exterioridad; *ß)* la relación esencial con el concepto como un deber, y *γ)* la relación con la voluntad ajena.

*Observación.* Sólo la exteriorización de la voluntad moral es acción. La *existencia empírica* que se da la voluntad en el derecho formal está en *una cosa inmediata,* es ella misma inmediata y no tiene para sí primeramente ninguna relación explícita con el concepto, el cual, en cuanto todavía no está frente a la voluntad subjetiva, no es distinto de ella ni es una relación positiva con la voluntad ajena; según su determinación fundamental la norma jurídica es sólo *prohibición* (ver párrafo 38). El contrato y la injusticia comienzan precisamente a tener una relación con la voluntad ajena, pero el *acuerdo* que se produce en aquella situación se fundamenta en el libre arbitrio y la relación *esencial,* la cual es con la voluntad ajena, en cuanto jurídica, lo negativo, la conservación de mi propiedad (según el valor) y dejar al otro la suya. En cambio, el aspecto del crimen en cuanto proveniente de la voluntad *subjetiva* y según la especie y el modo que tiene su existencia en ella, sólo se toma aquí en consideración. La *acción* (actio) jurídica, en cuanto está determinada, según su contenido, por prescripciones, no me es imputable, contiene sólo algunos momentos de la acción propiamente moral y precisamente en modo *externo.* Ser acción propiamente moral, por tanto, es un aspecto distinto de ella en cuanto jurídica.

## § 114

El derecho de la voluntad moral contiene los tres aspectos siguientes:

*a)* El derecho *abstracto* o *formal* de la acción que, como ella es realizada en la existencia empírica *inmediata,* su contenido en general sea el mío, que ella sea así *propósito* de la voluntad subjetiva.

*b)* Lo *particular* de la acción es su contenido *interno: a)* como es *para mí* que su carácter universal está determinado, lo que constituye el valor de la acción y por lo que ella vale para mí, es la *intención; ß)* su contenido, en cuanto *mi* particular finalidad de mi existencia empírica subjetiva, es el *bienestar.*

*c)* Este contenido en cuanto interno elevado a la vez a su *universalidad,* en cuanto elevado a la *objetividad* que es en sí *(an sich)* y para sí, es la finalidad absoluta de la voluntad, lo *bueno;* en la esfera de la reflexión con la oposición de la universalidad *subjetiva,* en parte del *mal,* en parte de la certeza moral.

***Adición.*** **Para ser moral, cada acción tiene que concordar con mi propósito, pues el derecho de la voluntad moral es que en la existencia empírica de ella sólo sea reconocido lo que estaba internamente como propósito. El propósito concierne sólo a lo formal: que la voluntad externa sea también en mí como interna. En cambio, en el segundo momento, se pregunta por la intención de la acción en relación a mí. El tercer momento, por último, no es simplemente relativo, sino el valor universal de la acción, lo bueno. La primera fractura de la acción es la de lo propuesto y de la existencia empírica y lo producido: la segunda fractura es entre aquello que externamente está allí como voluntad universal y la determinación particular interna que yo le doy; por último, la tercera es que la intención sea también el contenido universal. Lo bueno es la intención, elevada a concepto de la voluntad.**

PRIMERA SECCIÓN

# EL PROPÓSITO Y LA CULPA

## § 115

La *finitud* de la voluntad subjetiva en la inmediatez del actuar consiste inmediatamente en que para su actuar tiene a un objeto externo *presupuesto* con múltiples circunstancias. El *acto* pone una transformación a esta existencia empírica presente y la voluntad tiene culpa en general de ello, en cuanto en la existencia empírica transformada se encuentra el predicado abstracto de *lo mío.*

*Observación.* Un acontecimiento, una situación surgida, son una realidad externa *concreta,* la cual, a causa de esto, tienen en ellos muchas circunstancias indeterminables. Cada momento individual que se muestra *como condición, fundamento, origen,* de una tal circunstancia y de ese modo ha aportado *lo suyo,* puede ser considerado que *sería culpable de ello* o por lo menos *tendría* culpa de ello. Por tanto, el entendimiento formal en el ámbito de un rico acontecimiento (por ejemplo, la Revolución Francesa) en una innumerable cantidad de circunstancias, tiene la elección de a cuál de ellas quiere él sostener como siendo la culpa.

***Adición.*** **Sólo puede serme atribuido lo que ha residido en mi propósito y en el ámbito del crimen se trata particularmente de ello. Pero en la culpa sólo se encuentra todavía el enjuiciamiento completamente externo de si yo algo he hecho o no y el que yo tenga culpa de algo todavía no hace que la cosa pueda serme imputada.**

§ 109

No es precisamente mi acto cuando las cosas de las que soy propietario y las cuales, como cosas externas, se encuentran y actúan en múltiples conexiones (como también puede ser el caso de mí mismo en cuanto cuerpo mecánico o en cuanto viviente) ocasionan en esa forma daños a otros. Pero esto se me carga a mí, más o menos, porque en general aquellas cosas son mías; empero, también según su naturaleza propia, sólo están sometidas a mi dominio, vigilancia, etc.

§ 117

La voluntad autoactuante tiene presente en su finalidad dirigida a la existencia empírica la *representación* de las *circunstancias* de ésta. Pero ya que ella, en consideración de esta presuposición, es finita, el fenómeno objetivo es para ella *accidental,* y puede contener en él algo distinto de su representación. Pero el derecho de la voluntad consiste en reconocer en su *acto* sólo a éste como su acción y sólo tener *culpa* de aquello que ella sabe se encontraba en su finalidad por sus presuposiciones, de aquello que se encontraba en su *propósito.* El acto sólo puede ser *atribuido en cuanto culpa de la voluntad;* es *el derecho del saber.*

***Adición.*** **La voluntad tiene ante sí una existencia empírica, en la cual ella actúa, pero para poder esto tiene que tener una representación de aquélla, y sólo hay verdadera culpa en mí en cuanto la existencia empírica presente se encontraba en mi saber. La voluntad, porque tiene tal presuposición, es finita, o mejor, porque es finita tiene tal presuposición. En cuanto pienso y quiero racionalmente, no estoy en este punto de vista de la finitud, pues el objeto sobre el que actúo no es algo otro frente a mí, pero la finitud tiene en sí** (an sich) **el límite fijo y la limitación. Yo tengo a algo enfrente, el cual es sólo algo accidental, algo necesario meramente externo y el cual coincide conmigo o puede ser distinto. Pero yo solamente soy lo que es en relación a mi libertad y el acto es sólo culpa de mi voluntad en cuanto sé eso. Edipo, quien mató a su padre sin saberlo, no es acusado de parricidio. Pero en las antiguas legislaciones no se ha colocado en lo subjetivo, en la imputación, tan alto valor como hoy. Por eso se mantuvieron los asilos en los antiguos, en los cuales se recibía a los fugitivos y se les resguardaba de la venganza.**

## § 109

Por otra parte, la acción, en tanto que trasladada en la existencia empírica externa, la cual se desarrolla según todos los aspectos, tiene múltiples *consecuencias.* Las consecuencias, en cuanto figura, la cual tiene como *alma* la finalidad de la acción, son lo suyo (lo perteneciente a la acción), pero al mismo tiempo ella, en cuanto finalidad puesta en la *exterioridad,* es abandonada a las fuerzas externas, las cuales la vinculan a algo completamente diferente, en cuanto ella es para sí, y la implican en consecuencias lejanas y extrañas. Es, asimismo, el derecho de la voluntad atribuirse sólo las primeras, porque sólo ellas se encuentran en su *propósito.*

*Observación.* Cuáles consecuencias son *contingentes y* cuáles *necesarias,* están contenidas en la indeterminidad por cuanto la necesidad interna entra en lo finito como necesidad *externa,* como relación de cosas individuales las unas respecto de las otras, las cuales concurren como cosas autónomas e indiferentes frente a las otras y externas. La norma: despreciar las consecuencias en las acciones; y esta otra: juzgar a las acciones desde las consecuencias, y convertir a las consecuencias en la medida de lo que sería justo y bueno, pertenecen ambas al entendimiento abstracto. Las consecuencias, como figura propia inmanente de la acción, expresan sólo su naturaleza y no otra cosa que la acción misma, por consiguiente, la acción no puede desconocerlas ni despreciarlas. Pero a la inversa, se abarca en ella lo que interviene externamente y lo que se añade accidentalmente, lo cual en nada concierne a la naturaleza de la acción misma. El desarrollo de la contradicción, contenido en la necesidad de lo finito, es precisamente en la existencia empírica, el cambio súbito de la necesidad en contingencia, y viceversa. Por tanto, actuar significa, según este aspecto, *entregarse a esta ley.* De aquí proviene que favorezca al criminal el que su acción tenga pocas consecuencias malas; así como la buena acción tiene que soportar el haber tenido pocas o ninguna consecuencias, y que el crimen cuyas consecuencias se hayan desarrollado completamente, tenga que hacerse cargo de ellas. La autoconciencia *heroica* (como en las tragedias de los antiguos, Edipo, etc.), no ha llegado aún, desde su solidez, a la reflexión de la diferencia entre *acto* y *acción,* entre el acontecimiento externo y el propósito y saber consciente de la situación, así como a la dispersión de las consecuencias, sino que asume la culpa en la extensión total del acto.

***Adición.*** **En el hecho de que sólo yo conozco lo que era mi representación radica el tránsito a la intención. Sólo aquello que yo sabía de las circunstancias puede serme imputado. Pero hay consecuencias necesarias, que se vinculan a cada acción, aun cuando también produzco sólo algo singular, inmediato, y las cuales, en cuanto tales, son lo universal, que lo singular inmediato tiene en sí (in** sich). **Las consecuencias, las cuales podrían ser refrenadas, no las puedo precisamente prever, pero tengo que conocer la naturaleza universal del acto individual. La cosa es aquí, no lo individual, sino la totalidad, la cual no se refiere a lo determinado de la acción particular, sino a la naturaleza universal de la misma. El tránsito del propósito a la intención es ahora el que yo no debo saber meramente mi acción individual, sino lo universal, el cual está conectado con ella. Así, lo que se presenta es lo universal, lo querido por mí, mi intención.**

SEGUNDA SECCIÓN

## LA INTENCIÓN Y EL BIENESTAR

### § 119

La existencia empírica externa de la acción es una conexión múltiple, la cual puede ser considerada infinitamente dividida en *individualidades,* y la acción como habiendo *afectado preferentemente* sólo a una tal individualidad. Pero la verdad de lo *individual* es lo *universal* y la determinidad de la acción es *para sí,* no un contenido aislado respecto a una individualidad externa, sino un contenido *universal* que contiene en sí *(in sich)* la conexión múltiple. El propósito, en cuanto proveniente de un ser *pensante,* contiene, no simplemente la individualidad, sino esencialmente aquel aspecto *universal: la intención.*

*Observación. Intención (Absicht)* contiene etimológicamente la *abstracción;* por una parte, la forma de la *universalidad;* por otra parte, la abstracción de un aspecto *particular* de la cosa concreta. El esfuerzo de justificación mediante la intención consiste generalmente en aislar un aspecto individual, el cual es afirmado como la esencia subjetiva de la acción. El juicio sobre una acción como acto externo carente todavía de la determinación de su aspecto jurídico o ajurídico, le atribuye un predicado *universal:* ella es incendio, asesinato, etc. La determinidad *aislada* de la realidad muestra lo que es su *naturaleza* como *conexión* externa. La realidad es afectada primeramente sólo en un punto individual (como el incendio alcanza inmediatamente sólo a un pequeño punto del bosque, lo que sólo da una proposición y no un juicio), pero la na-

turaleza universal de este punto contiene su expansión. En lo viviente lo individual está inmediatamente, no como parte, sino como órgano, en el cual lo universal como tal existe actualmente, de modo que en el homicidio se hiere, no a un pedazo de carne, como algo singular, sino con ello, a la vida misma. Por una parte, es propio de la *reflexión subjetiva,* que no conoce la naturaleza lógica de lo individual y de lo universal, entregarse a la dispersión en particularidades y consecuencias; por otra parte, es propio de la naturaleza del acto finito mismo contener tales separaciones de las contingencias. La invención del *dolus indirectus* tiene su fundamento en estas consideraciones.

***Adición.*** **Por supuesto, es el caso de que en el ámbito de una acción pueden resultar más o menos situaciones: en el ámbito de un incendio el fuego puede no propagarse, o desde otro aspecto puede propagarse más de lo que el agente quiso. No obstante, aquí no hay que hacer ninguna diferencia de felicidad y desdicha, pues el hombre tiene que habérselas con la exterioridad cuando actúa. Un antiguo dicho reza con razón: la piedra arrojada de la mano es del diablo. Cuando actúo me expongo a mí mismo a la desdicha: esto tiene, por tanto, un derecho en mí y es una existencia empírica de mi propio querer.**

## § 120

*El derecho de la intención* es que la *cualidad universal* de la acción no sea sólo en sí *(an sich)* sino que sea *sabida* por el agente, de modo que ya su voluntad subjetiva lo tome en cuenta. A la inversa, el derecho de la objetividad de la acción, como ello puede ser llamado, es ser afirmada por el sujeto en cuanto *pensante* como sabida y querida.

*Observación.* Este derecho para esta intención lleva consigo la total o limitada *incapacidad de imputación* de los niños, los idiotas, los dementes, etc. Pero como las acciones, según su existencia empírica externa, encierran en sí *(in sich)* contingencias de las consecuencias, asimismo, la existencia empírica *subjetiva* contiene también la indeterminidad, la cual se refiere a la fuerza y al poder de la autoconciencia y de la circunspección. Sin embargo, esta indeterminidad sólo puede ser considerada en la idiotez, la demencia, etc., porque sólo tales distintas circunstancias niegan el carácter del pensar y de la libertad de voluntad y no permiten tomar al agente según el honor de ser un pensante y una voluntad.

## § 109

La cualidad universal de la acción es el *contenido* múltiple de la acción en general, retrotraída a la *sencilla forma* de la universalidad. Pero el sujeto, en cuanto reflejado en sí *(in sich)* y de ese modo, *particular* frente a la particularidad objetiva, tiene en su finalidad su propio contenido particular, el cual es el alma determinante de la acción. El que este momento de la *particularidad* del agente esté contenido y sea realizado en la acción, constituye la *libertad subjetiva* en su determinación más concreta, el *derecho del sujeto* a encontrar su *satisfacción* en la acción.

***Adición.*** **Yo para mí, reflejado en mí, soy todavía algo particular frente a la exterioridad de mi acción. Mi finalidad constituye el contenido determinante de dicha acción. Asesinato e incendio, por ejemplo, en cuanto universal, todavía no son el contenido positivo mío, en cuanto contenido del sujeto. Si alguien ha perpetrado delitos semejantes, uno se pregunta, por qué los ha cometido. No ha ocurrido el asesinato por el asesinato mismo, sino que en él había todavía una finalidad particular más positiva. Pero si dijéramos que el asesinato ocurrió por ganas de matar, entonces las ganas ya serían el contenido positivo del sujeto como tal, y la acción es entonces la satisfacción del querer del sujeto. El motivo de una acción es así aproximadamente lo que se llama lo moral y esto tiene en esta medida el doble sentido de lo universal en el propósito y de lo particular de la intención. En los tiempos modernos se ha producido particularmente que en el ámbito de las acciones se pregunta siempre por los motivos, en tanto que antes se preguntaba simplemente: ¿es honrado este hombre?, ¿hace él lo que es su deber? Ahora se quiere ver en el corazón y se supone allí una fractura del objetivo de las acciones y de lo interior, de lo subjetivo de las acciones. Por supuesto, hay que considerar la determinación del sujeto: él quiere algo que está fundado en él; quiere satisfacer sus ganas, satisfacer su pasión. Pero lo bueno y correcto no es algo meramente natural, sino un contenido puesto por mi racionalidad: mi libertad es convertida en contenido de mi voluntad, es una pura determinación de mi libertad misma. Por eso, el punto de vista moral supremo, es encontrar la satisfacción en la acción y no mantenerse en la fractura entre la autoconciencia del hombre y la objetividad de la acción. No obstante, tal manera de comprensión tiene sus épocas tanto en la historia universal como en la historia de los individuos.**

## § 122

Mediante este singular, la acción tiene *valor subjetivo, interés* para mí. Frente a esta finalidad, *la intención, según el contenido,* lo inmediato de la acción es rebajado, en su más

amplio contenido, a medio. Siendo tal finalidad algo finito, puede de nuevo ser rebajada a medio para una intención ulterior, etc., y así hasta lo infinito.

## § 123

Para el contenido esta finalidad es aquí solamente: *α)* la actividad formal misma existente, a fin de que el sujeto sea, con su *actividad,* en el ámbito de lo que él debe considerar y promover como finalidad suya, ya que los hombres se interesan o deben interesarse por lo suyo y para lo cual quieren ser activos; *β*) pero un contenido ulteriormente determinado tiene todavía libertad abstracta y formal de la subjetividad sólo en su *existencia empírica natural subjetiva:* necesidades, inclinaciones, pasiones, opiniones, antojos, etc. La satisfacción de ese contenido es el *bienestar o la felicidad* en sus determinaciones particulares y en lo universal; finalidad de la finitud en general.

*Observación.* En cuanto punto de vista de la *relación* (párrafo 108) en el que el sujeto está determinado respecto a su diferencia y de ese modo vale como particular, es éste el lugar en que entra el contenido de la voluntad natural (párrafo 11). Pero aquí el contenido no es como él es inmediatamente, sino que ese contenido, en cuanto perteneciente a la voluntad reflejada en sí *(in sich),* es elevado a una finalidad *universal,* del *bienestar* o de la felicidad, al punto de vista del pensar que aún no aprehende a la voluntad en la libertad, sino que reflexiona sobre su contenido como natural y dado, como por ejemplo, en los tiempos de Creso y Solón.

***Adición.*** **En tanto que las determinaciones de la felicidad son encontradas, ellas no son verdaderas determinaciones de la libertad, la cual se es verdadera sólo en su autofinalidad. Aquí podríamos plantear la pregunta: ¿tiene el hombre derecho a ponerse tal finalidad obligada, la cual se apoya únicamente en que el sujeto es un ser viviente? Que el hombre sea un ser viviente no es, sin embargo, accidental, sino conforme a la razón, y en esa medida tiene derecho a convertir sus necesidades en finalidad suya. No es nada denigrante el que cada uno viva y no se le enfrente una espiritualidad superior en la que podría existir. Sólo la elevación de lo encontrado a algo creado desde sí mismo da el círculo supremo de lo bueno, cuya diferencia no encierra intolerabilidad alguna de ambos lados.**

## § 109

Estando contenida también la satisfacción subjetiva del individuo (incluyendo su reconocimiento en el honor y la fama) en la realización de finalidades *que valen en sí (an sich)* y *para sí,* la exigencia de que sólo aparezcan tales finalidades como queridas y logradas, así como la opinión de que se excluirían entre sí en la voluntad las finalidades objetivas y subjetivas, son una afirmación vacía del entendimiento abstracto. Por cierto, ellas llegarían a ser algo malo cuando proceden a afirmar la satisfacción subjetiva (la cual siempre se encuentra en una obra cumplida) ya que ella está presente, como la intención esencial del agente, y a la finalidad objetiva como tal, como siendo sólo *un medio* para aquélla. Lo que el sujeto *es, es la serie de sus acciones.* Si éstas son una serie de acciones carentes de valor, la subjetividad del querer es asimismo carente de valor; en cambio, si la serie de sus actos es de naturaleza sustancial, también lo es la voluntad interna del individuo.

*Observación.* El derecho de la particularidad del sujeto a encontrarse satisfecha o, lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva,* constituye el punto de inflexión y central en la diferencia entre la época *antigua* y la *moderna.* Este derecho en su infinitud está expresado en el cristianismo y se ha convertido en principio universal real de una nueva forma del mundo. A estas configuraciones más próximas pertenecen el amor, lo romántico, la finalidad de bienaventuranza eterna del individuo, etc., después, la moralidad y la certeza moral y posteriormente, las otras formas que se señalarán en lo que sigue, en parte, como principio de la sociedad civil, en parte como momentos de la constitución política y, en parte, pero de manera más general, se manifiestan en la historia, especialmente en la historia del arte, de las ciencias y de la filosofía. Desde luego, este principio de la particularidad es ahora un momento de la oposición y al menos primeramente *tanto* idéntico a lo universal como diferente de él. Pero la reflexión abstracta fija este momento en su diferencia y oposición frente a lo universal y produce así una visión de la moralidad según la cual ésta se perpetúa sólo como lucha hostil contra la propia satisfacción, produce la exigencia de «hacer con aversión lo que el deber ordena»*.

* *Dísticos de* Schiller: «Escrúpulo de conciencia» y «Decisión».

Precisamente ese entendimiento produce aquella visión psicológica de la historia que entiende empequeñecer y denigrar a todas las grandes acciones y a los grandes individuos por cuanto convierte en intención principal y en impulsos eficaces de las acciones a las inclinaciones y pasiones, las cuales encuentran igualmente su satisfacción en la actividad substancial, así como la fama y el honor y otras consecuencias, y, en general, el aspecto particular, al cual previamente el entendimiento ha decretado como algo malo para sí. El entendimiento asegura que comoquiera que las grandes acciones y la actividad, la cual consiste en una serie de tales acciones, han producido algo grande en el mundo y han tenido como consecuencias, para el individuo que actúa, el poder y la gloria, no corresponde al individuo aquella grandeza, sino solamente lo particular y extemo que de ello le ha tocado; y ya que lo particular habría sido consecuencia también tendría que ser *por ello* como finalidad y precisamente como finalidad única. Tal reflexión se atiene a lo subjetivo de los grandes individuos, como aquello en lo cual ella se encuentra, y *desatiende* en esta vanidad autofabricada, lo sustancial de ellos. Esta es la visión de «los ayudas de cámara psicológicos para los cuales no hay héroes, no porque éstos no sean héroes, sino porque aquéllos sólo son ayudas de cámaras»*.

***Adición.*** In magnis voluisse sat est**, **tiene el exacto sentido de que se debe querer lo grande, pero se tiene también que poder realizar lo grande: de otro modo es un querer nulo. Los laureles del mero querer son hojas secas que nunca han sido verdes.**

## § 125

Lo subjetivo, con el contenido *particular* del *bienestar,* en cuanto reflejado en sí, infinito, se encuentra, al mismo tiempo, referido a lo universal, a la voluntad que es en sí *(an sich).* Este momento, puesto primeramente en esta particularidad misma, es el *bienestar también de los otros* y, en determinación más completa, pero totalmente vacía, el bienestar *de todos.* El bienestar de *muchos otros* particulares en general es entonces también finalidad esencial y derecho de la subjetividad. Pero no habiéndose determinado aquí todavía *lo universal que es en sí (an sich)* y *para sí,* como *derecho,* diferente de tal contenido particular, aquella finalidad de lo particular podría ser distinta de ello, podría ser conforme a ello, pero podría no serlo.

* *Fenomenología del espíritu.* F. C. E., pág. 388.
** *Basta con haber querido lo grande.* Propercio (48-16 a.C.), 2, 10, 6.

§ 109

Pero mi particularidad, así como la de los otros, sólo es un derecho en cuanto soy un ser libre. Por tanto, ella no puede afirmarse en contradicción con este fundamento sustancial suyo, y una intención de mi bienestar, así como del bienestar ajeno —en cuyo caso ella particularmente es llamada una *intención moral*—no puede justificar una *acción injusta.*

*Observación.* Es relevante, en nuestra época, una de las máximas pervertidas, la cual, en parte, proviene del período prekantiano del buen corazón y que constituye, por ejemplo, la quintaesencia de conocidas representaciones dramáticas conmovedoras, de interesar la sedicente *intención moral* en el ámbito de acciones contrarias al derecho y presentar *malos sujetos con un corazón que debe ser bueno,* es decir, con un corazón tal que quiere su bienestar y quizás el bienestar ajeno. Pero en parte esta doctrina ha sido recalentada en figura más enérgica y el entusiasmo interno y el ánimo, es decir, la *forma* de la particularidad como tal, han sido convertidos en criterio de lo que debe valer como recto, racional y superior, de modo que el crimen y los pensamientos que conducen a él, aunque sean las ocurrencias más triviales y vacías, y las opciones más insensatas, serían rectos, racionales y superiores, porque provienen del ánimo y del entusiasmo (para más detalles ver párrafo 140, *Observación).* Por lo demás, hay que tener en cuenta el punto de vista en el que son considerados aquí el derecho y el bienestar, esto es, como derecho formal y como bienestar particular del individuo. El así llamado *bien universal,* el *bienestar* del Estado, es decir, el derecho del espíritu real concreto, es una esfera totalmente distinta, en la que el derecho formal, asimismo, es un momento subordinado como el bienestar particular y la felicidad del individuo.

Ya ha sido observado más arriba que uno de los desaciertos corrientes de la abstracción es hacer vigente *como en sí (an sich)* y *para sí* el derecho privado como el bienestar privado frente a lo universal del Estado.

***Adición.*** **Aquí viene al caso la famosa respuesta dada al libelista quien se disculpaba con un** il faut done que je vive; je n'en vois pas la nécessité*, **fue la respuesta. La vida no es necesaria frente a lo supremo de la libertad. Si San Crispín robaba cuero para zapatos para los pobres, la acción es moral y no conforme a derecho y por ello inválida.**

* *Tengo que vivir. No veo la necesidad de ello.* La respuesta debe remontarse al conde de Argenta!, encargado de la censura bajo Luis XV (1723-1744). Desfontaine la transcribe a d'Argenson, jefe de la policía de París. Hegel conoció la expresión probablemente del *Emilio* de J. J. Rousseau (1761), 1, III.

§ 109

*La particularidad* de los intereses de la voluntad natural reunidos en su sencilla *totalidad* es la existencia empírica personal como *vida.* Ésta, en peligro extremo y en colisión con la propiedad jurídica ajena, tiene un *derecho de penuria* que hacer valer (no como concesión, sino como derecho) ya que, por una parte, está la infinita vulneración de la existencia empírica y con ello la total ausencia de derecho, y por otra, únicamente la vulneración de una existencia empírica individual de la libertad, con lo cual a la vez son reconocidos del derecho como tal y la capacidad jurídica del que es vulnerado sólo en *esa* propiedad.

*Observación.* Del derecho de penuria emana el beneficio de competencia, conforme al cual a un deudor se le dejan sus instrumentos de trabajo, sus aperos, vestidos, en general, de su patrimonio, es decir, de la propiedad del acreedor, en cuanto es considerado para la posibilidad de que sirva a su sustento conforme a su situación.

***Adición.* La vida, como totalidad de las finalidades, tiene un derecho frente al derecho abstracto. Por ejemplo, si mediante el hurto se puede comer un pan, de ese modo precisamente es lesionada la propiedad de un hombre, pero sería injusto considerar a esa acción como un robo corriente. Si no debiera permitírsele al hombre arriesgar la vida, proceder así como él se comporta, él estaría entonces determinado como sin derecho y le sería negada la vida, sería negada su libertad total. A la seguridad de la vida corresponde ciertamente lo diverso y si vemos el futuro, tendríamos que insertarnos esa particularidad. Pero sólo es necesario vivir ahora, el futuro no es absoluto y permanece sometido a la accidentalidad. Por tanto, sólo la necesidad del presente inmediato puede justificar una acción injusta, porque en su omisión misma contra la perpetración de una injusticia, y precisamente la de la suprema injusticia, se encontraría ciertamente la negación total de la existencia empírica de la libertad; el derecho de penuria** (beneficium competentiae) **tiene aquí su lugar, encontrándose el derecho en referencias similares, o en otras relaciones de proximidad, para pretender que uno no sea totalmente sacrificado al derecho.**

§ 128

La penuria revela tanto la finitud del derecho *y,* de ese modo, su accidentalidad, como la del bienestar —la de la existencia empírica abstracta de la libertad, sin que ello sea

en cuanto existencia de la persona particular, y de la esfera de la voluntad particular, sin la universalidad del derecho. Su unilateralidad e idealidad son de ese modo *puestas,* como ellas ya están determinadas en sí mismas en el concepto. El derecho ha determinado ahora (párrafo 106) su *existencia empírica* en cuanto voluntad particular y la subjetividad en su particularidad abarcante es ella misma la existencia empírica de la libertad (párrafo 127), así como ella en sí *(an sich),* en cuanto referencia infinita de la voluntad a sí misma, es lo universal de la libertad. Ambos momentos integrados así en su verdad, en su identidad, pero primeramente en referencia *relativa* entre sí, son el *bien,* como lo universal cumplido, determinado en sí *(an sich)* y para sí, y la *certeza moral* en cuanto subjetividad infinita que sabe en sí *(in sich) y* que determina en sí *(in sich)* al contenido.

TERCERA SECCIÓN

## EL BIEN Y LA CERTEZA MORAL

### § 129

El *bien* es la idea, en cuanto unidad del *concepto* de la voluntad y de la voluntad *particular,* en la cual el derecho abstracto, así como el bienestar y la subjetividad del saber y la contingencia de la existencia empírica externa, son superados en cuanto *independientes para sí,* pero de ese modo están *contenidos* y *conservados* allí según *su esencia;* es la *libertad realizada,* la *finalidad absoluta* y *última del mundo.*

***Adición.*** **Cada grado es propiamente la idea, pero los primeros la contienen sólo todavía en la forma más abstracta. Así, por ejemplo, yo en cuanto personalidad es ya también la idea, pero en la más abstracta figura. Por eso, el bien es la idea más ampliamente determinada, la unidad del concepto de la voluntad y de la voluntad particular. No es un abstracto jurídico, sino un pleno contenido, cuyo tenor constituye tanto el derecho como el bienestar.**

### § 130

El bienestar no tiene en esta idea ninguna validez para sí como existencia empírica de la voluntad particular individual, sino sólo como bienestar *universal* y esencialmente *como bienestar universal en sí (an sich),* es decir, según la libertad: el bienestar no es un bien sin el derecho. Asimismo,

el derecho no es el bien sin el bienestar *(fiat justitia* no debe tener como consciencia *pereat mundus)**.

Así, el bien, en cuanto necesidad de ser real mediante la voluntad particular y, a la vez, en cuanto sustancia de ésta, tiene el *derecho absoluto frente al derecho abstracto de la propiedad* y la finalidad particular del bienestar. Cada uno de estos momentos, en cuanto son diferenciados del bien, tienen validez solamente en cuanto son conformes a él y le están subordinados.

§ 131

Para la voluntad *subjetiva,* el bien es, asimismo, lo sencillamente esencial y ella sólo tiene valor y dignidad en cuanto, en su visión y en su proposito, está conforme al bien. En cuanto el bien es todavía aquí esta *abstracta idea* del bien, la voluntad subjetiva no está integrada a él y puesta conforme a él. De ese modo, la voluntad subjetiva permanece en una *relación* respecto al bien y precisamente en la relación de que el bien *debe* ser lo sustancial para ella, de que ella debe convertirlo en su finalidad y llevarlo a cabo, así como el bien, por su parte, sólo en la voluntad subjetiva tiene la mediación mediante la cual él entra en la realidad.

***Adición.*** **El bien es la verdad de la voluntad particular, pero la voluntad es sólo aquello en lo que ella se pone: ella no es buena de suyo, sino que ella puede llegar a ser lo que ella es sólo mediante su trabajo. Por otra parte, el bien, sin la voluntad subjetiva misma, es sólo una abstracción sin realidad, la cual le debe venir por ella misma. El desarrollo del bien contiene, por consiguiente, los tres grados: 1) Que el bien sea para mí y que lo sepa; 2) Que se diga lo que sea bueno y se desarrollen las determinaciones particulares del bien; 3) Finalmente, el determinar del bien para sí, la particularidad del bien como subjetividad que es para sí, infinita. Este determinar interno es la certeza moral.**

§ 132

El *derecho* de la *voluntad subjetiva* es que aquello que ella debe reconocer como válido sea *considerado* por ella *como bueno* y que le sea imputada una acción, en cuanto finalidad

* Esta conocida proposición es indicada en los *Loci communes* de Johann Manlius como lema de Fernando I (1556-1564).

que entra en la objetividad externa, según su *conocimiento* de su valor, a la cual ella considera en esta objetividad como justa o injusta, buena o mala, legal o ilegal.

*Observación.* El bien es, en general, la esencia de la voluntad en su *sustancialidad y* en su *universalidad* —la voluntad en su verdad—. Por esta razón, el bien es sencillamente *en el pensar y* por *el pensar.* Por eso, la afirmación de que el hombre no podría conocer lo verdadero, sino que sólo tiene que habérselas con fenómenos, de que el pensar daña a la buena voluntad, aceptar esta y aquella representaciones, así como las representaciones intelectuales, expulsan del espíritu, asimismo, todo valor moral y toda dignidad. El derecho de no reconocer nada que yo no considere como racional, es el supremo derecho del sujeto, pero por su determinación subjetiva es a la vez *formal, y* el *derecho de lo racional,* en cambio, como derecho de lo objetivo en el sujeto, permanece firmemente. A causa de su determinación formal, la apreciación es capaz de ser *verdadera,* como de ser mera *opinión* y error. Que el individuo alcance aquel derecho de su apreciación, según el punto de vista de la esfera todavía moral, depende de su formación particular subjetiva. Yo puedo hacerme la exigencia y considerarla como un derecho subjetivo en mí, que yo considere un deber desde *buenas* razones y que tenga la *convicción* del mismo y, aún más, que yo lo conozca desde su concepto y su naturaleza. Pero lo que yo exijo, para la satisfacción de mi convicción, del bien, de lo lícito o ilícito de una acción, y por eso, de su imputabilidad de esta apreciación, no afecta *al derecho de la objetividad.* Este derecho de examinar el *bien* es distinto del derecho de examinar (párrafo 117) en consideración a la *acción* en cuanto tal. El derecho de la objetividad, según ésta, tiene la figura de que la acción es aquí una transformación, la cual debe existir en un mundo real y por eso quiere ser reconocida en ese mundo real, por lo cual tiene que ser en general conforme a lo que *vale* en él. Quien quiera actuar en esa realidad, se ha sometido *precisamente por ello* a sus leyes y ha reconocido el derecho de la objetividad. De igual manera, en el *Estado,* en cuanto *objetividad* del concepto de razón, la *imputación jurídica* no tiene que detenerse en lo que uno considera conforme a su razón o no, ni en el examen subjetivo de lo justo o injusto, ni en el de lo bueno o lo malo y en las exigencias que uno hace para la satisfacción de su convicción. En este campo objetivo, el derecho de examen, en cuanto derecho de examen, vale en lo *legal* o *ilegal,* en cuanto derecho vigente, y se limita a su más próxima significación, esto es, *conocimiento* en cuanto estar *familiarizado* con lo que es legal y, por tanto, obligante. Por la publicidad de las leyes y por las costumbres generales, el Estado quita al derecho de examen el lado

formal y la accidentalidad para el sujeto, el cual aún tiene ese derecho en el punto de vista presente. El derecho del sujeto de conocer la acción en la determinación de lo *bueno* o lo *malo,* de lo legal o lo ilegal, tiene la consecuencia en los niños, los imbéciles y los dementes, también según este aspecto, de disminuir o negar la imputabilidad. Sin embargo, no se deja fijar un límite determinado para estos estados y su imputabilidad. Pero convertir en fundamento la ofuscación del instante, la exaltación de la pasión, la embriaguez y en general lo que se llama la fuerza de los impulsos sensibles (excluyendo lo que fundamenta un derecho de penuria [párrafo 120]) en la imputación y en la determinación del *crimen* mismo y su *penabilidad,* y considerar tales circunstancias como si eliminaran la *culpa* del delincuente, significa igualmente no tratarlo (consultar párrafos 100, 119, *Observaciones)* según el derecho y el honor del hombre, en cuanto precisamente su naturaleza consiste en ser esencialmente algo universal, y no abstracto instantáneo y aislado del saber.

Así como el incendiario ha puesto en llamas no esta pequeña superficie de una tabla, a la cual él ha afectado con su tea, en cuanto aislado, sino a lo universal, a la casa, asimismo él, en cuanto sujeto, no es lo individual de *ese* instante o esa sensación aislada del arrebato de la venganza, pues él sería un animal, el cual, a causa de su peligrosidad e inseguridad, por estar sometido a accesos de rabia, tendría que ser golpeado en la cabeza. —Que el delincuente en el instante de su acción se tiene que haber *representado claramente* la injusticia y la penabilidad de su acción para poderle ser imputado como crimen, esta exigencia, la cual parece resguardarle el derecho de su subjetividad moral, le rehúsa antes bien la inherente naturaleza inteligente, la cual, en su activa actualidad, no está atada a la figura psicológica wolfiana de *representaciones claras,* y sólo en caso de demencia está tan enloquecido para estar separado del saber y el hacer de las cosas individuales. La esfera en la cual aquellas circunstancias vienen a consideración como fundamento atenuante de la pena, es distinta de la del derecho: es la esfera de la *gracia.*

§ 133

Para el sujeto particular, el bien tiene la relación de ser lo *esencial* de su voluntad, la cual tiene aquí en él simplemente su obligación. Siendo la *particularidad* distinta del bien y cayendo en la voluntad subjetiva, el bien tiene primeramente sólo la determinación de la *esencialidad abstracta universal,*

el deber, y para que esta determinación suya llegue a ser hecha querer, debe querer el *deber* por el *deber.*

***Adición.*** **Lo esencial de la voluntad es, para mí, deber: si yo ahora nada sé de que para mí el bien es deber, permanezco todavía en el ámbito de lo abstracto. Debo querer hacer el deber para sí mismo, y es mi propia objetividad en verdadero sentido la que yo ejecuto: haciéndolo, yo soy cabe mí mismo y libre. Ha sido el mérito y el punto de vista supremo en la filosofía kantiana haber destacado en lo práctico esta significación.**

§ 134

Puesto que el actuar exige para sí un contenido particular y una finalidad determinada, pero lo abstracto del deber todavía no contiene a tales, surge la pregunta: *¿Qué es deber?* Para esta determinación no está presente primeramente más que esto: obrar *derecho* y preocuparse del *bienestar,* tanto del propio *bienestar* como del bienestar en determinación universal, el bienestar ajeno (ver párrafo 119).

***Adición.*** **Esta es la misma pregunta que fue dirigida a Jesús cuando se quiso saber de él qué debería nacerse para alcanzar la vida eterna; pues lo universal del bien no es consumar lo abstracto en cuanto abstracto y tiene que recibir todavía la determinación de la particularidad.**

§ 135

Pero estas determinaciones no están contenidas en la determinación del deber mismo, sino que siendo ambas limitadas y condicionadas ocasionan, precisamente por ello, el tránsito a la suprema esfera de lo *incondicionado,* del deber. Al deber mismo, en cuanto él es en la autoconciencia moral lo esencial o universal de la misma, como ella se refiere a sí interiormente sólo a sí, le queda sólo la universalidad abstracta; tiene la *identidad sin contenido,* o lo abstracto *positivo,* la carencia de determinación como su determinación.

*Observación.* Es tan esencial destacar la autodeterminación incondicionada y pura de la voluntad como la raíz del deber, como también que el conocimiento de la voluntad ha adquirido sólo gracias a la filosofía kantiana su fundamento firme y su punto de partida por el pensamiento de su infinita autonomía (ver párrafo

133), como tan esencial es que el mantenimiento del punto de vista moral que no pasa en el concepto de la eticidad rebaja esa adquisición a un *formalismo vacío* y a la ciencia moral a una retórica de querer el *deber por el deber.* Desde ese punto de vista, ninguna doctrina del deber inmanente es posible. Se puede tomar *de afuera* una materia y llegar así a deberes *particulares,* pero de aquella determinación del deber *como ausencia de contradicción,* de *concordancia formal consigo mismo,* lo cual no es más que el establecimiento de la *indeterminidad abstracta,* no se puede pasar a la determinación de deberes particulares, ni cuando se viene a consideración de un contenido particular semejante se encuentra un criterio en aquel principio de si sería o no un deber. Al contrario, todo tipo de acción injusta o inmoral puede ser justificado de esa manera. La forma kantiana más amplia, la capacidad de una acción de ser representada como máxima *universal,* origina ciertamente la representación *más concreta* de una situación, pero no contiene para sí ningún otro principio, sino aquella ausencia de contradicción y la identidad formal. El que no naya *ninguna propiedad* contiene para sí tan poca contradicción como el que no exista este o aquel pueblo particular, esta familia, etc., o que en general *no viva hombre alguno.* A la inversa, si se establece o presupone para sí que propiedad y vida humana existan y deban ser respetadas, entonces es una contradicción cometer un robo o un homicidio. Una contradicción sólo puede darse con algo que es, con un contenido, el cual, en cuanto firme principio, yace previamente como fundamento. Pero el deber, el cual sólo en cuanto tal debe ser querido, y no por un contenido, la *identidad formal,* consiste precisamente en excluir todo contenido y toda determinación.

Las otras antinomias y figuras del *deber* perenne, en las cuales sólo se extravía el punto de vista meramente moral de la *relación,* sin poderlas resolver ni sobreponer el deber, las he desarrollado en la *Fenomenología del Espíritu.*

***Adición.*** **Si nos elevamos por encima del punto de vista de la filosofía kantiana, el cual en cuanto plantea el estar conforme del deber con la razón, es un punto de vista excelso; sin embargo, tiene que ser descubierta aquí la carencia de toda articulación a ese punto de vista. Pues la proposición: observa si tu máxima podría ser propuesta como un principio universal, sería muy buena si ya tuviéramos determinado principio sobre lo que habría que hacer. Anhelando nosotros un principio, él debe poder ser también determinación de una legislación universal y así presupone ésta un contenido y si estuviera allí, tendría que ser fácil su aplicación. Pero aquí tampoco está presente la proposición fundamental misma y el criterio de que no debe haber ninguna contradicción, nada engendra, y allí donde nada es tampoco puede haber contradicción alguna.**

§ 109

Teniendo en cuenta la abstracta consistencia del bien, el otro momento de la idea, *la particularidad* en general, cae en la subjetividad, la cual, es su universalidad reflejada en sí *(in sich),* es la absoluta certeza de sí misma en sí *(in sich),* la particularidad que pone, lo determinante y decisivo: la *certeza moral.*

***Adición.*** **Se puede hablar del deber muy excelsamente y ese discurso coloca muy alto al hombre y ensancha su corazón, pero si ello no llega a ninguna determinación, finalmente ello llega a ser fastidioso: el espíritu exige una determinación, para lo cual él está justificado. Por el contrario, la certeza moral es este profundísimo aislamiento interno consigo, donde ha desaparecido todo lo externo y toda limitación, este retrotraimiento completo en sí mismo** (in sich). **El hombre, en cuanto certeza moral, ya no está encadenado por las finalidades de la particularidad y éste es un punto de vista superior, un punto de vista del mundo moderno, el cual ha llegado por primera vez a esa conciencia, a esa inmersión en sí** (in sich). **Las épocas más sensibles anteriores tienen ante sí algo externo o dado: sea ello religión o derecho, pero la certeza moral se sabe a sí misma como el pensar y que ese pensar mío es lo único para mí obligante.**

§ 137

La verdadera certeza moral es la disposición de querer *lo que es bueno en sí (an sich)* y *para sí;* por eso tiene principios firmes y precisamente éstos son para ella los deberes y determinaciones objetivos para sí. Siendo distinto por este contenido suyo de la verdad, ello sólo es el *lado formal* de la actividad de la voluntad, la cual, en cuanto *ésta* no tiene ningún contenido propio. Pero el sistema objetivo de estos principios y deberes y la unión del saber subjetivo con aquél, es existente sólo desde el punto de vista de la eticidad. Aquí, en el punto de vista formal de la moralidad, la certeza moral carece de ese contenido objetivo; así, ella es para sí la certeza formal infinita de sí misma, la cual, precisamente por eso, es a la vez en cuanto certeza de *este* sujeto.

*Observación.* La *certeza moral* expresa la justificación absoluta de la autoconciencia, esto es, saber *en sí misma (in sich) y desde sí misma,* lo que es derecho y deber, y no reconocer nada sino aquello que sabe como bien, y a la vez, la afirmación de que aquello que

así sabe y quiere es en *verdad* derecho y deber. La certeza moral, en cuanto esta unidad del saber subjetivo y de lo que es en sí *(an sich)* y para sí, es un santuario, el cual sería un sacrilegio violar. Pero si la certeza moral de un *individuo determinado* es conforme a esta idea de la certeza moral, si aquello que él *tiene por bueno* o declara como tal, también es realmente bueno, esto sólo se reconoce por el *contenido* de este deber ser bueno. Lo que es derecho y deber, en cuanto es lo racional en sí *(an sich)* y para sí de las determinaciones de la voluntad, no es esencialmente ni propiedad *particular* de un individuo ni está en la *forma* de un sentimiento o de otro saber singular, es decir, sensible, sino que está esencialmente en determinaciones *universales* pensadas, es decir, en la forma de *leyes y principios.* Por tanto, la certeza moral está subordinada a este juicio: ¿Es ella *verdadera* o no?, y su invocación únicamente *a sí misma* es inmediatamente lo contrario de lo que ella quiere ser, la regla de una manera de actuar racional y universal, válida en sí *(an sich)* y para sí. Por esa razón el Estado no puede reconocer a la certeza moral en su forma peculiar, esto es, como *saber subjetivo;* lo mismo que en la ciencia no tienen validez alguna la *opinión subjetiva,* ni la *seguridad* ni la *invocación* a una opinión subjetiva. Lo que no está separado en la verdadera certeza moral, es sin embargo separable y ello es la subjetividad determinante del saber y del querer, la cual se puede separar del verdadero contenido, ponerse para sí, y rebajar a éste a una *forma y apariencia.* Por tanto, la ambigüedad en lo concerniente a la certeza moral se encuentra en que ella está presupuesta en la significación de aquella identidad del saber subjetivo y del querer y del bien verdadero, y así es afirmada y reconocida como algo sagrado y, asimismo, en cuanto únicamente reflexión subjetiva de la autoconciencia en sí *(in sich),* exige; sin embargo, la justificación, la cual sólo corresponde a aquella misma identidad por su contenido racional válido en sí *(an sich)* y para sí. En el punto de vista moral, como él es distinguido en este tratado, de lo ético, cae sólo la certeza moral formal; la verdadera sólo ha sido mencionada para indicar su diferencia y apartar un malentendido posible: el de que aquí, donde sólo es considerada la certeza moral formal, el discurso trataría de la verdadera, la cual solo está contenida en la disposición ética, como se desarrollará en lo que sigue. Pero la certeza religiosa no pertenece en general a este círculo.

***Adición.*** **Si hablamos de certeza moral puede pensarse fácilmente que ella, en consideración a su forma, la cual es lo interno abstracto, ya sería en sí** (an sich) **y para sí lo verdadero. Pero la certeza moral como lo verdadero es esta determinación de sí misma de querer lo que en sí** (an sich) **y para sí es lo bueno y el deber. Pero aquí tenemos que hacer sólo con el bien abstracto, y la certeza moral está todavía sin ese contenido objetivo: primeramente es sólo la certeza infinita de sí misma.**

## § 109

Esta subjetividad en cuanto autodeterminación abstracta y pura certeza sólo de sí misma, *volatiliza,* asimismo, toda *determinidad* del derecho y del deber y de la existencia empírica en sí *(in sich),* en cuanto ella es el poder *judicativo* de determinar sólo desde sí lo que es bueno respecto a un contenido, y a la vez el poder, al cual el bien, primeramente sólo representado y *que debe* ser, agradece una *realidad.*

*Observación.* La autoconciencia, la cual en general ha llegado a esta absoluta reflexión en sí *(in sich),* se sabe en ella como tal, a la que cualquier determinación existente nada puede ni debe afectar. Como figura general en la historia (en Sócrates, los estoicos, etc.) aparece la orientación de buscar en sí *(in sich), hacia lo interior,* y saber y determinar desde sí lo que es recto y bueno, en épocas en que lo que vale como derecho y bueno en la realidad y las costumbres no puede satisfacer a la voluntad superior. Cuando el mundo existente de la libertad ha llegado a serle infiel a dicha voluntad, ella ya no se encuentra en los deberes vigentes y tiene que tratar de alcanzar la armonía perdida en la realidad sólo en la interioridad ideal. Aprehendiendo y adquiriendo así la autoconciencia su derecho formal, importa ahora cómo es constituido el contenido que ella se da.

***Adición.*** **Si consideramos más de cerca este volatilizar y vemos que desaparecen todas las determinaciones en este sencillo concepto y de nuevo tienen que salir de él, ello consiste, en primer lugar, en que todo aquello que reconocemos como derecho o deber puede ser mostrado por el pensamiento como algo nulo, limitado y por eso no absoluto. En cambio, la subjetividad, ya que ella volatiliza en sí (**in sich**) a todo contenido, debe de nuevo desarrollarlo desde sí. Todo lo que surge en la eticidad será producido por esta actividad del espíritu. Por otra parte, la falta de ese punto de vista, es que es un punto de vista meramente abstracto. Si yo sé en mí a mi libertad como sustancia, entonces soy inactivo y no actúo. Pero si continúo las acciones, si busco sus fundamentos, entonces, aprehendo sus determinaciones, y la exigencia, por tanto, es que éstas sean derivadas del concepto de la voluntad libre. Por tanto, si es correcto volatilizar el derecho y el deber en la subjetividad, por otra parte, es incorrecto si este fundamento abstracto no se desarrolla de nuevo. Sólo en las épocas en que la realidad es una existencia vacía de espíritu y sin orientación, podría ser permitido al individuo huir de la vivacidad real a la vivacidad interna. Sócrates insurge en la época de la corrupción de la democracia ateniense: él disolvió lo existente empíricamente, y se refugió en sí (**in sich**) para buscar allí lo recto y el bien. También en nuestra**

**época ocurre más o menos que el respeto a lo vigente ya no está presente y que el hombre quiere tener lo valedero como su voluntad, como lo reconocido por él.**

## § 139

La autoconciencia, en la vanidad de todas las determinaciones vigentes antes y en la pura interioridad de la voluntad, es tanto la posibilidad de convertir en principio lo *universal en sí (an sich) y para sí,* como la de convertir en principio *el libre arbitrio,* la *propia particularidad* por encima de lo universal y realizarlos mediante la acción; es la posibilidad de ser *mala.*

*Observación.* La certeza moral, como subjetividad formal, consiste meramente en esto: estar a punto de cambiarse en el *mal;* en la certeza de sí misma, que es para sí, que sabe y decide para sí, tienen ambos, la moralidad y el mal, su raíz común.

El *origen del mal* en general yace en el misterio, esto es, en lo especulativo de la libertad, de su necesidad de salir de la *naturalidad* de la voluntad y ser *interna* frente a ella. Esta naturalidad de la voluntad, la cual llega a la existencia como contradicción de sí misma e inconciliable en aquella oposición, y así esta *particularidad* de la voluntad misma, es la que se determina ulteriormente como el mal. Ciertamente, la particularidad es sólo como lo *desdoblado,* aquí la oposición de la naturalidad contra la interioridad de la voluntad, la cual en esta oposición sólo es un ser para sí relativo y formal y que sólo puede extraer su contenido de las determinaciones de la voluntad natural, del deseo, del impulso, de la inclinación, etc. De estos deseos, impulsos, etc., se dice entonces que *podrían* ser buenos o también malos. Pero convirtiéndolos la voluntad en determinación de su contenido, en esta determinación de contingencia, la cual tienen en cuanto natural, y de este modo, teniendo aquí la voluntad la forma de la particularidad misma, ella es opuesta a la *universalidad,* en cuanto lo interno objetivo, en cuanto bien. Éste se presenta al mismo tiempo con la reflexión de la voluntad en sí *(in sich) y* con la conciencia cognoscente, en cuanto el otro extremo respecto a la objetividad inmediata, y así esta interioridad de la voluntad es mala. Por tanto, el hombre es malo a la vez tanto *en sí (in sich)* o *por naturaleza* como por su *reflexión en sí (in sich).* De modo que no la naturaleza como tal, es decir, si ella no fuera naturalidad de la voluntad que permanece en su contenido particular, ni la reflexión *que va en sí (in sich),* el conocer en general, si éste no se mantuviera en aquella oposición,

son para sí lo malo. Con este aspecto de la *necesidad del mal* está absolutamente unido, precisamente así, que ese mal está determinado como necesariamente lo que *no debe ser,* es decir, que debe ser superado, y *no* que aquel primer punto de vista de la escisión no debe surgir —antes bien, constituye la diferencia entre el animal irracional y el hombre—, sino que no hay que permanecer aferrado a él ni mantener firmemente a la particularidad como lo esencial frente a lo universal, que él en cuanto nulo es sobrepasado. Además, en esta necesidad del mal, la *subjetividad,* en cuanto infinitud de esta reflexión, es la que tiene esta oposición ante sí y que se encuentra en ella; si ella permanece en esa oposición, es decir, si es mala, entonces de ese modo ella es para sí, se comporta como individuo y es ella misma esta arbitrariedad. El sujeto individual como tal tiene por esta razón sencillamente *la culpa de su mal.*

***Adición.*** **La certeza abstracta, la cual se sabe a sí misma como fundamento de todo, tiene en sí** (in sich) **la posibilidad de querer lo universal del concepto, pero también la de convertir en principio un contenido particular y realizarlo. Al** mal, **el cual es esto último, pertenece siempre la abstracción de la certeza de sí mismo, y sólo el hombre, y precisamente en cuanto también puede ser malo, es bueno. El bien y el mal son inseparables y su inseparabilidad consiste en que el concepto se hace objetivo y, en cuanto objeto inmediato, tiene la determinación de la diferencia. La mala voluntad quiere un opuesto a la universalidad de la voluntad, la buena en cambio, se comporta conforme a su verdadero concepto. La dificultad en la cuestión de cómo la voluntad también podría ser mala se presenta habitualmente porque uno se imagina a la voluntad solamente en relación positiva respecto a sí misma y se representa como algo determinado, lo cual es para ella como lo bueno. Pero la pregunta por el origen del mal, tiene entonces el sentido más próximo de ¿cómo penetra lo negativo en lo positivo? Si Dios está presupuesto en la creación del mundo como lo positivo absoluto, entonces uno podría dar tantas vueltas como quisiera y no conocer que lo negativo está en esto positivo, pues se quiere suponer de parte de Dios un tolerar. Así, tal relación pasiva es una relación insuficiente y que nada dice. En las representaciones mitológicas religiosas no es concebido el origen del mal, es decir, lo uno no es conocido en lo otro, sino que hay solamente una representación de uno después del otro y uno al lado del otro, de modo que de afuera penetra lo negativo en lo positivo. Pero esto no puede satisfacer al pensamiento, el cual exige un fundamento y una necesidad y quiere concebir en lo positivo lo negativo como de la misma raíz. La solución, pues, como la concibe el concepto, ya está contenida en el concepto; pues el concepto o, hablando más concretamente, la idea, tiene en sí esencialmente el diferenciarse y el ponerse negativamente. Si uno se mantiene simplemente en lo positivo, lo cual significa estar en lo bueno puro, que debe ser bueno en su originalidad, ésta es una determinación vacía del entendimiento, el cual se mantiene firmemente abstracto y unilateral, de**

**tal manera que plantea la pregunta y eleva a ésta precisamente a una pregunta ardua. Pero desde el punto de vista del concepto, la positividad es concebida de tal modo que ella es actividad y diferenciación de sí por sí misma. Por consiguiente, tanto el mal como el bien tienen su origen en la voluntad y ésta en su concepto es tanto buena como mala. La voluntad natural es en sí** (an sich) **la contradicción: diferenciarse de sí misma y ser para sí e interna. Sí se dijera ahora que el mal contiene la determinación más precisa de que el hombre es malo en cuanto él es voluntad natural esto sería opuesto a la representación habitual, la cual se imagina precisamente a la voluntad natural como inocente y buena. Pero la voluntad natural está frente al contenido de la libertad, y el niño, el hombre inculto, los cuales poseen la primera, están supeditados por esa razón a un grado menor de imputabilidad. Si se habla ahora de los hombres, no se habla del niño, sino de hombres autoconscientes, si se habla de bien, se habla del saber del mismo. Ahora ciertamente lo natural en si** (an sich) **es ingenuo, ni bueno ni malo, pero lo natural referido a la voluntad en cuanto libertad y el saber de la misma, contiene la determinación de lo no libre y es por eso mala. En cuanto el hombre quiere lo natural, ya esto no es lo meramente natural, sino lo negativo frente al bien, en cuanto concepto de la voluntad. Pero si ahora se quisiera decir que comoquiera que el mal yace en el concepto y es necesario, el hombre carecería de culpa cuando él lo asume, habría que replicar entonces que la decisión del hombre del propio hacer, es el nacer de su libertad y de su culpa. Se dice en el mito religioso que por ser el hombre deiforme él tiene conocimiento del bien y del mal y está desde luego presente en la deiformidad, no siendo aquí la necesidad ninguna necesidad natural, sino que la decisión es precisamente la superación de esta duplicidad de lo bueno y lo malo. Yo he contrapuesto aquí lo bueno como lo malo para mí y la elección entre ambos puede decidirme a ambos y aceptar tanto lo uno como lo otro en mi subjetividad. Por tanto, la naturaleza del mal consiste en que el hombre puede quererlo, pero no tiene que quererlo necesariamente.**

## § 140

Sabiendo extraer la autoconciencia en su finalidad un aspecto *positivo* (párrafo 135), el cual posee necesariamente, porque éste pertenece al propósito del actuar *concreto* y *real,* puede así, gracias a éste, en cuanto querer de un *deber y de una intención óptima,* afirmar como buena *para otra y para sí misma* a la acción, cuyo contenido negativo esencial al mismo tiempo está *en ella,* en cuanto reflejada en sí *(in sich)* y, por tanto, está consciente de lo universal de la voluntad, en la confrontación con ello. *Buena para los otros,* y ello es la *hipocresía; para sí misma,* y ello es la cima suprema de la *subjetividad que se afirma como lo absoluto.*

*Observación.* Esta última forma abstrusísima del mal, por la cual lo malo se convierte en lo bueno y lo bueno en lo malo, y la conciencia se sabe como este poder y por eso se sabe como absoluta, es la cima suprema de la subjetividad en el punto de vista moral, la forma en la cual ha prosperado lo malo en nuestra época y precisamente mediante la filosofía, es decir, una superficialidad del pensamiento, la cual ha trastrocado un concepto profundo en esa figura y se ha atribuido el nombre de filosofía, así como ha atribuido al mal el nombre de lo bueno. Quiero indicar brevemente en esta observación las principales figuras de esta subjetividad, las cuales han llegado a ser comunes.

α*)* En lo que respecta a la *hipocresía*, están contenidos en ella los siguientes momentos: α*)* el saber de lo universal verdadero, sea ello solamente en la forma del sentimiento del *derecho* y del *deber,* o en la forma ulterior del conocimiento y del reconocimiento de ellos; ß) el querer de lo particular incompatible con este universal y, precisamente, *γ)* en cuanto saber *comparativo* de ambos momentos, de modo que para la conciencia misma que quiere, su querer particular está determinado como malo. Estas determinaciones expresan el *actuar con mala conciencia;* todavía no es la hipocresía como tal. Hubo un tiempo en que llegó a tener gran importancia la cuestión *de si una acción sólo sería mala en cuanto ocurriera con mala conciencia,* es decir, con la conciencia *desarrollada* de los momentos indicados antes. Pascal* *(Los Provinciales,* Cuarta

* Pascal cita allí también la intercesión de Cristo en la cruz para sus enemigos: *Padre*, *perdónalos*, *pues no saben lo que hacen*, un ruego superfluo si la circunstancia de no haber sabido lo que hacían les hubiera conferido a su acción la cualidad de no ser mala y, en consecuencia, no necesitar el perdón. Asimismo cita la opinión de Aristóteles (*Ética Nicomaquea*, III, 2), el cual distingue si el agente sería *οὐκ εἰδώς* o ἀγνοῶν[1]. En aquel caso de la ignorancia él actúa *no libremente* (esta ignorancia se refiere a las *circunstancias externas* (ver arriba, párrafo 117), y no hay que imputarle la acción. Pero sobre el otro caso, Aristóteles dice: «Todo malvado no conoce lo que hay que hacer y lo que hay que evitar, y precisamente esta falla (*ἁμαρτία*) es lo que nace injustos a los hombres y, en general, malos. La ignorancia de la elección del bien y del mal no hace que una acción sea involuntaria (no puede ser imputada) *sino sólo que ella sea mala*[2]. Ciertamente, Aristóteles tenía una comprensión más profunda de la conexión del conocer y del querer que la de una filosofía superficial que ha llegado a ser moneda comente y que enseña que la *ignominia*, el *sentimiento* y el *entusiasmo* serían los verdaderos principios del obrar ético.

[1] Sin tener un saber o inesencialmente.

[2] La traducción de Antonio Gómez Robledo, publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México en 1954, es la siguiente: «Ahora bien, es verdad que todo hombre perverso ignora lo que debe hacer y lo que debe evitar; pero precisamente por este error son todos los de esta especie injustos y malos en general. Y es que no puede decirse que obra involuntariamente el que ignora lo que conviene hacer, porque la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario, sino todo lo contrario, de la perversidad.» *Ética Nicomaquea*, III, 1, pág. 205. *[N. del T.]*

Carta) saca muy bien las consecuencias de la afirmación de la cuestión: «lis seront tous damnés ees demi-pécheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ees francs-pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas: ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner»*.

El derecho subjetivo de la autoconciencia, que ella *sepa* la acción bajo la determinación de como ella es en sí *(an sich)* y para sí buena o mala, no tiene que ser pensado en colisión con el derecho absoluto de la *objetividad* de esta determinación, de manera que ambos sean representados como *separables* e *indiferentes* y *contingentes* el uno respecto al otro, relación esta que fue colocada como fundamento especialmente también en la cuestión anterior sobre la *gracia eficaz.* Según el lado formal, el mal es lo más propio del individuo, en cuanto es precisamente su subjetividad la que se pone simplemente, y de ese modo, pone simplemente su propia culpa (ver párrafo 139 y la Observación al párrafo anterior), y según el lado objetivo, el hombre, *según su concepto* como espíritu, es racional en general, y tiene la determinación de la universalidad que se sabe simplemente en sí *(in sich).* Por eso, significa no tratarlo según el honor de su concepto si el lado de lo bueno y, por consiguiente, la determinación de su mala acción en cuanto mala acción, es separada de él y no le es imputada como mala. Cómo determina o en qué grado de claridad u oscuridad *desarrolla* hasta un *conocer* la autoconciencia a aquellos momentos en su diferencia y hasta qué punto sería producida una mala acción más o menos con conciencia mala *formal,* constituye el aspecto más indiferente y más concerniente a lo empírico.

*b)* Pero obrar mal y obrar con mala conciencia no es aún la *hipocresía.* A ésta se agrega la determinación formal de la falsedad: afirmar lo malo primeramente *para otro* como *bueno* y en general colocarse externamente como bueno, escrupuloso, piadoso, etc., lo que de este modo es un artificio del engaño *para otro.* Pero el malo puede además encontrar una justificación para el mal en sus otras buenas acciones o en la piedad y, en general, en *buenas razones para sí mismo,* transformándolas mediante ellas en buenas para él. Esta posibilidad yace en la subjetividad, la cual, en cuanto negatividad abstracta, sabe que todas las determinaciones se le someten y vienen de ella.

* En francés en el original. La versión española sería la siguiente: «Serán todos condenados estos semipecadores, que tienen algún amor por la virtud. Pero para estos francos pecadores, pecadores empedernidos, pecadores sin mezcla, plenos y acabados, el infierno no los aguanta: han engañado al diablo de tanto entregarse a él.» *[N. del T.]*

c) En esta perversión hay que incluir primeramente aquella figura que es conocida como *probabilismo.* Éste constituye en principio que una acción, para la cual la conciencia sabe encontrar *una* buena razón *cualquiera,* aunque sólo fuera la *autoridad* de un teólogo, y aunque sepa que otros teólogos discrepan bastante de ese juicio, está permitida, y que la certeza moral puede estar segura de ella. Incluso en esta representación está todavía presente la conciencia correcta de que una razón y autoridad tales sólo darían *probabilidad,* aunque ello baste a la seguridad de la certeza moral. En ello está admitido que una buena razón es sólo de tal consistencia que podrían darse al lado de ella otras razones, por lo menos tan buenas. También hay que reconocer allí este vestigio de objetividad: que debe ser una razón la que determine. Pero estando colocada la decisión de lo bueno o lo malo en las muchas *buenas razones,* entre las que están comprendidas también aquellas autoridades, y siendo estas razones empero tantas y tan opuestas, yace allí a la vez esto: que *no* es la objetividad de la cosa, sino la subjetividad, la que ha de decidir, y éste es el lado por el cual el antojo y el arbitrio son convertidos en decisivos respecto a bueno y malo, y tanto la eticidad como la religiosidad son socavadas. Pero que es la propia subjetividad en la que cae la decisión, esto aún no está expresado como principio, antes bien es ofrecida una razón como la que decide y así el probabilismo es una figura de la hipocresía.

*d)* El grado superior más próximo es que la buena voluntad debe consistir en *querer el bien.* Este querer del *bien abstracto* debe bastar y ser incluso la única exigencia para que la acción sea buena. Teniendo la acción como querer *determinado* un contenido, pero no determinando nada el *bien abstracto,* está reservada a la subjetividad particular darle su determinación y su cumplimiento. Como en el probabilismo, para aquel que no sea él mismo un docto y *Révérend Pére**,* es la autoridad de un teólogo tal en la cual puede ser hecha la subordinación de un contenido determinado bajo la determinación universal del bien, asimismo aquí cada sujeto es puesto inmediatamente en esta dignidad de colocar el contenido en el bien abstracto, o lo que es lo mismo, de subsumir un contenido bajo un universal. Este contenido, en la acción, en cuanto más concreta, es en general un aspecto, y de ellos la acción tiene muchos, los cuales podrían darle tal vez incluso el predicado de criminal y mala. Pero aquella determinación subjetiva mía del bien es en la acción el bien *sabido* por mí, la *buena intención* (párrafo III). Se presenta con ello una oposición de determinaciones, según una

* En francés en el original: Reverendo Padre. *[N. del T.]*

de las cuales la acción es buena, pero según las otras es criminal. Con ello parece presentarse también la cuestión de si la *intención sería realmente buena.* Pero que el bien sea la intención *real,* no sólo puede en general ser el caso real, sino que tiene que poderlo ser, en el punto de vista en que el sujeto tiene el bien abstracto como fundamento de determinación. Lo que es lesionado por la buena acción mediante una acción tal, determinada como criminal y mala según otros aspectos, es ciertamente también bueno, y parece tratarse de cuál entre estos aspectos sería el más esencial. Pero esta cuestión objetiva se desvanece aquí o, más bien, es la subjetividad de la conciencia misma cuya decisión es la única que constituye lo objetivo. *Esencial y bueno* son sencillamente equivalentes: aquélla es precisamente una abstracción como ésta. Es bueno lo que en opinión de la voluntad es esencial, y lo esencial en esa opinión precisamente debe ser el que una acción para mí está determinada como buena. Pero la subordinación de cualquier contenido bajo el bien resulta inmediatamente para sí; por cuanto este bien abstracto no tiene allí ningún contenido se reduce totalmente a lo siguiente: significar de *positivo* en general algo, algo que valga para una opinión cualquiera, y según su determinación inmediata, pueda valer también como una finalidad esencial. Por ejemplo, hacer bien a los pobres, preocuparme por mí, por mi vida, por mi familia, etc. Además, como el bien es lo abstracto, asimismo también lo malo es lo carente de contenido, el cual recibe su determinación de mi subjetividad, y según este aspecto resulta también la finalidad moral de odiar y extirpar el mal indeterminado. Robo, cobardía, asesinato, etc., como acciones, es decir, como producidos por una voluntad subjetiva, tienen inmediatamente la determinación de ser la *satisfacción* de una tal voluntad, esto es, algo *positivo,* y para convertir la acción en buena ello sólo depende de saber este aspecto positivo como mi *intención* en la misma; y este aspecto, para la determinación de la acción, que ella sea buena, es la determinación esencial, por cuanto yo la sé como buena en mi intención. Robar para hacer el bien a los pobres; robar, huir del combate a causa del deber para con su vida, para cuidar a su familia (quizás también pobre), matar por odio y venganza, esto es, para la satisfacción de su derecho, del derecho en general, y el sentimiento de la perversidad del otro, de su injusticia respecto a mí o respecto a otro, respecto al mundo o respecto al pueblo en general, mediante la aniquilación de este hombre perverso, el cual tiene el mal en sí mismo, con lo cual al menos se suministra una contribución a la finalidad de erradicación del mal, y de esta manera gracias al lado positivo de su contenido, para satisfacer a la buena intención, se convierten en buenas acciones. Basta una cultura del entendimiento *sumamente modesta* para desentrañar, como aque-

llos doctos teólogos, para cada acción un aspecto positivo, y con ello, una buena razón y una buena intención. Así, se ha dicho que no hay propiamente malvado, pues él no quiere el mal por el mal, es decir, no quiere lo *negativo puro,* sino que quiere siempre algo *positivo* y así, según este punto de vista, un bien. En este bien abstracto han desaparecido la diferencia entre *bueno* y *malo* y todos los deberes reales, y por esta razón querer meramente el bien y tener una buena intención en una acción es más bien el mal, en cuanto el bien sólo es querido en esta abstracción y con ello su *determinación* es reservada al libre arbitrio del sujeto.

A este lugar pertenece también la famosa proposición: *el fin santifica los medios.* En primer lugar, esta expresión es para sí trivial y nada dice. Se puede, asimismo, replicar indeterminadamente que un fin santo santifica ciertamente el medio, pero que un fin impío no lo santifica. Si el fin es justo, también lo son los medios, es una expresión tautológica en cuanto el medio es precisamente lo que nada es para sí, sino gracias a otro, y en eso, en la finalidad, tiene su determinación y su valor, *si es en verdad un medio.* Pero con aquella proposición no se expresa el mero sentido formal, sino que es comprendido bajo el algo más determinado, es decir, que para un buen fin utilizar algo como medio, el cual para sí no es ningún medio, lesionar algo que es para sí santo, y por tanto, convertir en medio de un buen fin un crimen, estaría permitido, sería incluso un deber. Flota en aquella proposición, por una parte, la conciencia indeterminada de la dialéctica de lo *positivo* observada anteriormente en determinaciones jurídicas o éticas aisladas, o asimismo en proposiciones indeterminadas universales tales como: *Tú no debes matar,* o *Debes preocuparte de tu bienestar, del bienestar de tu familia.* Los jueces, los guerreros, no sólo tienen el derecho, sino el deber de matar hombres, pero dónde está *exactamente determinado;* a qué clases de hombres y bajo qué circunstancias, estaría ello permitido y sería un deber. Así también, mi bienestar, el de mi familia, tienen que ser rebajados respecto a finalidades y así son degradados a medios. Empero, lo que se caracteriza como crimen no es una universalidad indeterminada y abandonada, a la cual subyacería aún una dialéctica, sino que ya tiene su delimitación determinada, objetiva. Lo que ahora viene a ser contrapuesto a tal determinación en la finalidad, la cual debería quitar al crimen su naturaleza, la finalidad santa, no es más que *la opinión subjetiva* de lo que sería bueno y mejor. Es lo mismo que ocurre cuando el querer permanece en el bien abstracto, es decir, cuando toda determinidad del bien y del mal, del derecho y la injusticia, que es para sí y válida, es negada, y se adjudica esta determinación al sentimiento, a la representación y a la preferencia del individuo. Finalmente, la *opinión sub-*

*jetiva* es expresada explícitamente como la regla del derecho y del deber, en cuanto:

e) La *convicción, que considera algo como justo,* debe ser aquello por lo cual es determinada la naturaleza ética de una acción. El bien que se quiere aún no tiene contenido alguno; el principio de la convicción contiene aproximadamente que la subordinación de una acción bajo la determinación del bien corresponde al *sujeto.* Con ello ha desaparecido completamente también la apariencia de una objetividad ética. Semejante doctrina está vinculada inmediatamente con la sedicente filosofía, citada ya frecuentemente, que niega la cognoscibilidad de lo *verdadero* (y lo verdadero del espíritu volitivo, su racionalidad en cuanto él se realiza, son los mandamientos éticos). Puesto que semejante filosofar hace pasar el conocimiento de lo verdadero por una vanidad vacía que sobrevuela el círculo del conocer, el cual sólo sería lo aparente, tiene que convertir entonces inmediatamente en principio lo aparente en atención al obrar y, de ese modo, poner lo ético en la visión del mundo *propio* del individuo y en su *convicción particular.* La degradación en la que está sumida así la filosofía aparece primeramente ante el mundo ciertamente como un acontecimiento sumamente indiferente, el cual sólo ocurriría en la ociosa discusión escolar, pero, necesariamente, tal visión se constituye en la visión de lo ético como una parte esencial de la filosofía, y sólo entonces aparece en la realidad y es para ella lo que es en aquella visión.

Por la difusión de la visión de que la convicción subjetiva sería aquello por lo cual únicamente es determinada la naturaleza ética de una acción, ocurre que si bien en el pasado se habló mucho de la hipocresía, hoy se habla poco, pues la calificación del mal como hipocresía ha de colocar como fundamento que ciertas acciones son *en sí (in sich) y para sí* faltas, vicios y delitos, que el que las comete las sabe necesariamente como tales, en cuanto él sabe y reconoce los principios y acciones externos de la piedad y de la juridicidad precisamente en la apariencia por la cual abusa de ellos. O en la visión del mal en general valía la presuposición de que sería un deber conocer el bien y saber distinguirlo del mal. Pero en todo caso valía la exigencia absoluta de que el hombre no cometiera acciones viciosas y delictuosas, ya que ellas, en cuanto tales, tienen que serle imputadas por cuanto él es un hombre y no una bestia. Pero si el buen corazón, la buena intención y la convicción subjetiva, son proclamados como lo que darían su valor a las acciones, entonces ya no hay hipocresías ni en general mal alguno, pues lo que alguno hace, mediante la reflexión de la buena intención y de los motivos, lo sabe convertir en algo bueno y mediante el momento

de su convicción, ello es bueno*. Así, ya no hay crimen ni vicio en sí *(an sich) y* para sí y en el lugar del pecador franco y libre, empedernido e imperturbable, citado arriba, se presenta la conciencia de la perfecta justificación por la intención y la convicción. Mi intención del bien en el ámbito de mi acción y mi convicción de que ello es bueno, la *convierte en buena.* En cuanto se trata de apreciar y de juzgar a la acción, ello es posible, según este principio, porque debe ser juzgado sólo según la intención y la convicción del agente, según su *fe,* pero no en el sentido en que *Cristo* exige una fe en la verdad *objetiva,* de manera que aquel que tiene una fe perversa, esto es, una convicción mala según su contenido también resulte el juicio perverso, es decir, conforme a ese contenido malo, sino según la fe, en el sentido de *fidelidad a la convicción,* si el hombre ha permanecido en su obrar *fiel* a su *convicción,* a la fidelidad subjetiva formal, la única que contiene la conformidad con el deber.

En este principio de la convicción, ya que ella a la vez está determinada como algo *subjetivo,* tiene que imponerse también en el pensamiento la posibilidad de un *error,* en el cual yace así la presuposición de una ley que es en sí *(an sich)* para sí. Pero *la ley no actúa;* el que actúa es sólo el hombre real, y en el valor de las acciones humanas, según aquel principio, sólo puede tratarse de hasta qué punto él ha admitido aquella ley en su convicción. Pero, por consiguiente, si no son a las acciones a las que hay que enjuiciar según aquella ley, es decir, las que son medidas en general según ella, no se alcanza a ver para qué debe ser todavía aquella ley y para qué sirve. Una ley tal es rebajada sólo a *letra externa,* de hecho, a una palabra vacía, pues sólo mediante mi convicción es *convertida en una ley,* que me vincula y me obliga. Que tal ley tenga para sí la autoridad de Dios, la del Estado, y también la autoridad de siglos, en los cuales fue el nexo en el que los hombres y todo su hacer y destino coexistieron y tuvieron consistencia —autoridades que encierran en sí *(in sich)* innumerables *convicciones de individuos*— y que yo le oponga la autoridad de mi convicción *individual* —en cuanto convicción subjetiva mía sólo su validez es autoridad— esta soberbia, que aparece desaforada al comienzo, es descartada por el principio mismo que convierte en

* «Que él se sienta perfectamente *convencido,* no tengo la menor duda de ello. Pero cuántos hombres no comienzan con una tal convicción sentida los más perniciosos desafueros. Por tanto, si esta razón pudiera disculpar por doquiera, ya no habría ningún *juicio racional* sobre *bueno* y *malo,* sobre decisiones *honorables y despreciables.* La *ilusión* tiene entonces iguales derechos que la razón, o la razón no tiene entonces derecho alguno, no tiene consideración alguna válida; su voz es una quimera: ¡Sólo quien no duda está en la verdad! Me lleno de espanto ante las consecuencias de semejante tolerancia, la cual sería una tolerancia exclusiva en beneficio de la sinrazón.» Fr. H. Jacobi al conde Holmer. Eutin, 5 de agosto de 1800, sobre *La transformación de la religión,* por Gr. Stolberg (Brenno, Berlín, agosto de 1802).

regla a la convicción subjetiva. Si precisamente ahora, por la suma inconsecuencia, a la cual introducen la razón y la certeza moral, inexpulsables por la ciencia superficial y la mala sofistiquez, *es admitida la posibilidad de un error,* de manera que el crimen y el mal en general serían un error, la falta es reducida a lo más mínimo. Pues *errar es humano,* ¿quién no se ha equivocado sobre esto o aquello, sobre si ayer a mediodía comí berza o repollo y sobre innumerables cosas más o menos importantes? Sin embargo, la diferencia entre importante e insignificante se desvanece cuando sólo la subjetividad de la convicción y la persistencia en ella es de lo que se trata. Pero aquella suma inconsecuencia de la posibilidad de un error, la cual proviene de la naturaleza de la cosa, se convierte de hecho, puesto que una mala convicción es sólo un error, sólo en otra inconsecuencia: la de la deslealtad. Ora la convicción debe ser aquello en lo que se pone lo ético y el supremo valor del hombre y así es declarada lo supremo y lo santo. Ora no se trata más que de un error y mi estar convencido es algo insignificante y contingente, propiamente algo externo que me puede *ocurrir de esta o de otra manera.* De hecho, mi estar convencido es algo sumamente insignificante, si nada verdadero puedo conocer; así, es indiferente cómo yo pienso, y me queda como pensar aquel bien vacío, lo abstracto del entendimiento. Por lo demás, para observar todavía lo siguiente: según este principio de la justificación desde el fundamento de la convicción, resulta la consecuencia, para el modo de actuar de los otros contra mi actuar, de que al considerar ellos según *su* fe y *su* convicción a mis acciones como crímenes, *obran de manera completamente justa.* Consecuencia esta en la que nada conservo con anticipación, sino que, por el contrario, soy rebajado, desde el punto de vista de la libertad y del honor, a la situación de la esclavitud y del deshonor, esto es, a la justicia, la cual en sí *(an sich)* es también la mía, de experimentar sólo una convicción subjetiva extraña, y en su actuación creerme tratado solamente por un poder externo.

f) Por último, la suprema forma en la que esta subjetividad se concibe y se expresa completamente, es la figura que se ha llamado *ironía,* con palabra tomada de Platón, pues sólo el nombre viene de Platón, quien la utilizaba de la manera de Sócrates, el cual, a su vez, la empleó en un diálogo personal contra la presunción de la conciencia inculta y de la conciencia sofística en provecho de la idea de verdad y de justicia. Pero sólo trataba irónicamente a aquella conciencia, y no a la idea misma. La ironía concierne solamente a un procedimiento de la conversación contra *personas;* la dialéctica es el movimiento esencial del pensamiento sin la dirección personal, y Platón estaba tan lejos de tomar la dialéctica para sí, o incluso la ironía, por lo último y por la idea misma que él, por el

contrario, sumerge el vaivén del pensamiento de una opinión enteramente subjetiva en la sustancialidad de la idea y le pone fin*.

* Mi difunto colega, el profesor Solger, ha recogido precisamente la expresión *ironía,* empleada por el señor Federico von Schlegel en el primer período de su carrera literaria y elevada por él hasta aquella subjetividad que se sabe a sí misma como lo supremo. Pero su mejor sentido y su penetración filosófica, ajena a tal determinación, sólo ha concebido y mantenido en esa palabra especialmente el lado de lo propiamente dialéctico, del pulso móvil de la consideración especulativa. Empero no puedo encontrar completamente claro ni estar de acuerdo con el concepto que él mismo desarrolla en su última y sustancial obra, una exhaustiva *Crítica* sobre las *Lecciones* del señor Augusto Guillermo von Schlegel *sobre arte y literatura dramáticos (Anales vieneses,* tomo VII, págs. 90 y sigs.). «La verdadera *ironía,* dice Solger (pág. 92), parte del punto de vista de que el hombre, en tanto viva en el mundo actual, puede cumplir su determinación, en el sentido supremo de la palabra, sólo en este mundo. Todo aquello con lo que *creemos trascender fines finitos, es presunción vana y vacía. También lo supremo existe para nuestra acción sólo en una figura limitada y finita.»* Esto, correctamente entendido, es platónico, y es dicho muy verdaderamente contra el mismo esfuerzo vacío, citado anteriormente, en lo infinito *(abstracto).* Pero que lo supremo sea en la *configuración* limitada *finita,* como lo ético, y lo ético sea esencialmente como realidad y acción, es algo muy diferente de que sea una finalidad *finita.* La configuración, la forma de lo finito, nada quita al contenido, a lo ético, de su sustancialidad y de la infinitud, que éste tiene en sí mismo *(in sich).* Más adelante continúa: «Y precisamente a causa de esto, éste (lo supremo) *es tan nulo en nosotros* como lo más fútil, y *desaparece necesariamente con nosotros* y *con nuestro nulo sentido,* pues en verdad existe sólo en Dios y en este perecimiento él se transfigura como algo divino, en el que no tendríamos parte, si ello no diera una actualidad de esto divino, que se manifiesta, precisamente, en la desaparición de nuestra realidad. Pero el temple de ánimo para el cual esto es inmediatamente evidente en el acontecer humano, es la ironía trágica.» No importaría el arbitrario nombre de ironía, pero allí yace algo oscuro: que *lo supremo sería* lo que *perece* con nuestra nulidad y que sólo en el desaparecer de nuestra realidad se manifiesta lo divino, como lo significa también en la página 91: «Vemos a los héroes engañarse en lo más noble y lo más bello en sus ánimos y sus sentimientos, no meramente respecto a su resultado, sino también respecto a *su fuente* y *su valor;* sí, *nos elevamos en la caída de lo mejor.»*

La caída trágica sólo en cuanto figura ética suprema (pues la caída de rufianes y criminales puros encumbrados, como por ejemplo, el héroe de una tragedia moderna. *La culpa*[1] tiene un interés, precisamente el jurídico-criminal, pero ninguno para el verdadero arte, que es de lo que aquí se habla), puede interesar, elevar y reconciliar consigo mismo, en cuanto tales figuras se enfrentan a otras diferentes con fuerzas éticas iguales y justificadas, las cuales, por desgracia, entran en colisión, y así, por esta su contraposición, tienen una *culpa* ética, de donde surge el derecho y el no-derecho de ambas, de manera que la idea ética verdadera, purificada y triunfante sobre esta *unilateralidad,* se reconcilia en nosotros.

Así pues, no es lo supremo en nosotros lo que se hunde, ni nosotros nos *elevamos* en el *perecimiento de lo mejor,* sino, por el contrario, con el triunfo de lo verdadero; éste es el verdadero interés puramente ético de la tragedia (en la tragedia romántica esta determinación sufre aún una modidicación más profunda). Ya he desarrollado esto en *La fenomenología del espíritu.* Pero la idea ética, sin *aquella desgracia de la colisión* y sin la caída de los individuos atrapados en esta desgracia, es *real* y *actual* en el mundo ético; y que esto supremo no se presente en su *realidad* como *algo nulo,* esto es lo que la existencia ética real, el Estado, tiene como fin y lo que efectúa, y lo que en *él* posee, contempla y sabe la autoconciencia ética y concibe el conocer pensante.

[1] *La culpa,* obra de Adolfo Müllner (1774-1829). Representado en Viena a 1811.

Hay que considerar aún aquí la cima de la subjetividad que se concibe como lo último, la cual sólo puede ser esto: *saberse* como aquel concluir y decidir sobre la verdad, derecho y deber, y que ya estaba presente en sí *(an sich)* en las formas precedentes. Por tanto, ella consiste en lo siguiente: conocer bien lo ético objetivo, pero no haciendo renuncia de sí misma al sumirse en lo serio del mismo y al actuar desde ello, sino que en la referencia a esto conservarse a la vez por sí y *saberse* como aquello que *quiere* y *concluye,* y *asimismo* también, bien puede querer y concluir otra cosa. Vosotros admitís una ley de hecho y honestamente como es en sí *(an sich)* y para sí; yo estoy también cabe ella y en ella, pero también aún más que vosotros yo estoy más allá de ella y puedo hacerlo *de este modo o de otro.* No es la cosa lo excelente, sino que el excelente soy yo, y soy el amo sobre la ley y la cosa, el cual, de ese modo, como su antojo, *sólo juega,* y en esta conciencia irónica, en la que dejo hundirse lo supremo, *sólo gozo de mí mismo.*

Esta figura no sólo es la vanidad de todo *contenido* ético del derecho, del deber y de las leyes —el mal, y precisamente el mal universal totalmente en sí *(in sich)*—, sino que ella añade también la forma, la vanidad subjetiva, de saberse a sí misma como esta vanidad de todo contenido y en este saber *saberse* como lo absoluto.

Hasta qué punto este absoluto engreimiento no permanece en una aislada latría de sí mismo, sino que acaso también puede formar una *comunidad* cuyo nexo y substancia es acaso también la seguridad recíproca de escrupulosidad, las buenas intenciones, el regocijo de la mutua pureza, pero especialmente, el deleitarse en el señorío de este saberse y expresarse y en el señorío de este cuidar y fomentar, y hasta qué punto lo que ha sido llamado *bella alma,* la más noble subjetividad, se extingue en la vanidad de toda objetividad y, de ese modo, en la irrealidad de sí misma, y además otras configuraciones, son peripecias semejantes a los grados considerados y ya tratados por mí en la *Fenomenología del espíritu.* Allí puede ser confrontado el capítulo completo *Das Gewissen,* especialmente también respecto al tránsito a un grado superior en general, allá por lo demás determinado de otro modo.

***Adición.*** **La representación puede ir más lejos y convertirse la mala voluntad en la apariencia del bien. Aunque ella no puede transformar el mal según su naturaleza, puede conferirle, sin embargo, la apariencia de que ésta sería lo bueno. Pues cada acción tiene algo positivo, y reduciéndose, asimismo, a lo positivo la determinación del bien contra el mal, puedo afirmar a la acción en referencia a mi intención en cuanto buena. Por tanto, no simplemente en la conciencia, sino también por el lado positivo, permanece el mal en conexión con el bien. Si la autoconciencia hace pasar como buena para otro a la acción, esta forma es así la** hipocresía, **pero si pudiera considerar al acto como bueno para sí mismo, esto**

**ya es la cima suprema de la subjetividad que se sabe como lo absoluto, para la cual ha desaparecido lo bueno y lo malo en sí** (an sich) **y para sí y la cual puede por ello hacer lo que ella quiere y puede. Este es el punto de vista de la sofistiquez absoluta, la cual se proclama como legisladora y refiere a su arbitrariedad la diferencia entre bueno y malo. Según la hipocresía concierna, por ejemplo, particularmente a los hipócritas religiosos (los Tartufos), éstos se someten a todas las ceremonias, para poder ser piadosos también para sí, pero para hacer todo lo quieren según el otro lado. Hoy se habla algo menos de hipócritas porque, por una parte, esta acusación parece demasiado dura, pero, por otra parte, la hipocresía, más o menos en su figura inmediata, ha desaparecido. Este engaño franco, este encubrimiento del bien, ha llegado a ser ahora demasiado diáfano, para que pretenda no traslucir, y la separación que se hace, de un lado lo bueno y del otro lo malo, ya no está presente, puesto que la cultura creciente ha hecho vacilante a las determinaciones contrapuestas. En cambio, la más sutil figura que ha adoptado ahora la hipocresía es la del probabilismo, el cual contiene el tratar de convertir una trasgresión en algo bueno para la propia conciencia moral. Ella sólo puede producirse donde lo moral y lo bueno están determinados por una autoridad, de manera que hay, asimismo, tantas autoridades como razones para afirmar lo malo como bueno. Teólogos casuísticos, especialmente jesuítas, han elaborado tales casos de conciencia y los han multiplicado hasta el infinito.**

**Habiéndose llevado estos casos a la suma sutileza, surgieron muchas colisiones, y la oposición de lo bueno y lo malo llegó a ser tan vacilante que se reveló como cambiante en referencia a la individualidad. Lo que se alcanza es sólo lo probable, lo cual significa que se aproxima a lo bueno, que puede ser apoyado en cualquier fundamento o en cualquier autoridad. Por tanto, este punto de vista tiene la peculiar determinación de contener sólo un abstracto y el contenido más concreto es planteado como algo inesencial, el cual permanece más bien abandonado a la mera opinión. Por tanto, cualquiera puede haber cometido un crimen y haber querido lo bueno: por ejemplo, si alguien perverso es asesinado, puede ser argüido para el lado positivo que uno se ha opuesto a lo malo y lo ha querido disminuir. El paso siguiente del probabilismo es que ello ya no depende de la autoridad ni de la aseveración de algún otro, sino del sujeto mismo, lo cual significa de su convicción y que sólo mediante ella puede ser bueno algo. La falla aquí es que ello debe referirse simplemente a la convicción y que ya no hay ningún derecho que sea en sí** (an sich) **y para sí, para el cual esta convicción sólo sería la forma. Desde luego, no es indiferente si hago algo por hábito y costumbre o persuadido por la verdad de ello, pero la verdad objetiva también es distinta de mi convicción, pues esta última no posee en absoluto la diferencia entre bueno y malo, pues convicción es siempre convicción, y malo sería aquello de lo que no estoy convencido. Puesto que este punto de vista es un punto de vista supremo, lo bueno y lo malo es cancelado; a ello se añade que esto supremo también estaría expuesto al error, en cuanto es rebajado de nuevo accidentalmente de su altura y no parece merecer atención alguna. Esta forma es la ironía, la conciencia de que con semejante principio de la convicción no se va muy lejos y que en este criterio supremo sólo**

**impera la arbitrariedad. Este principio supremo ha salido propiamente de la filosofía fíchteana, la cual expresa al yo como lo absoluto, es decir como la certeza absoluta, como la yoidad universal, la cual mediante posterior desarrollo va a la objetividad. No hay que decir de Fichte propiamente que él en lo práctico ha convertido en principio a la arbitrariedad del sujeto, pero más tarde, en el sentido de Federico von Schlegel, esto particular mismo, respecto a lo bueno y lo malo, ha sido propuesto como Dios, de modo que lo bueno objetivo sólo sería una hechura de mi convicción, sólo por mí obtiene un contenido y de modo que yo, como señor y amo, lo puedo hacer surgir y desaparecer. Comportándome como algo objetivo y desapareciendo ello a la vez para mí, floto así sobre un espacio desmesurado, suscitando y destruyendo figuras. Este supremo punto de vista de la subjetividad sólo puede surgir en una época de alta cultura, donde lo serio de la fe se ha hundido y sólo tiene su esencia en la vanidad de todas las cosas.**

### *Tránsito de la moralidad a la eticidad*

### § 141

Tanto para el bien, en cuanto lo universal sustancial de la libertad, pero todavía abstracto, se exigen por consiguiente, asimismo, determinaciones en general y el principio de éstas, pero en cuanto *idénticos* con él, como para la *conciencia moral,* se exige el principio solamente abstracto del determinar la universalidad y objetividad de sus determinaciones. Ambos, cada uno elevado a totalidad para sí, llegan a ser lo carente de determinaciones, lo cual *debe* ser determinado. Pero la integración de ambas totalidades relativas en la identidad absoluta, ya está cumplida en sí *(un sich),* puesto que precisamente esta subjetividad para sí de la pura certeza de sí misma, evanescente en su vanidad, es *idéntica* con la *abstracta universalidad* del bien. De este modo, la identidad *concreta* del bien y de la voluntad subjetiva, la verdad de ellos, *es la eticidad.*

*Observación.* El detalle de un tránsito semejante del concepto se hace comprensible en la Lógica. Aquí sólo basta señalar que la naturaleza de lo limitado y lo finito —y tales son aquí el *bien* abstracto que solamente *debe ser* y la asimismo abstracta subjetividad que solamente *debe ser buena*— tienen *en ellos mismos* sus opuestos: el bien, su realidad, y la subjetividad (el momento de la *realidad* de lo ético) el bien, pero que ellos, en cuanto unilaterales, todavía no están puestos como lo que ellos son en sí *(an sich).* Ellos alcanzan este ser puesto en su negatividad, por la que ellos,

por ser *unilaterales,* no deben tener en ellos lo que es en sí *(an sich)* —el bien sin subjetividad y determinación, y lo determinante, la subjetividad, sin lo que es en sí *(an sich)* para constituirse como totalidades, superarse, y de ese modo rebajarse a momentos; a momentos del concepto que se manifiesta como su unidad y precisamente, mediante este ser puesto de sus momentos, ha alcanzado *realidad,* de modo que ahora es como *idea;* el concepto que ha formado como realidad sus determinaciones y a la vez en su identidad es como su esencia *que es en sí (an sich).*

La existencia empírica de la libertad, la cual inmediatamente era como el *derecho,* es determinada como *bien* en la reflexión de la autoconciencia. El tercer término, aquí en su tránsito como la verdad de este bien y de la subjetividad es, por consiguiente, tanto la verdad de ésta como la del derecho. Lo *ético* es disposición subjetiva, pero del derecho que es en sí *(an sich).* El que esta idea sea la verdad del concepto de libertad, no puede ser una presuposición tomada del sentimiento o de donde sea, sino que, en la filosofía, ha de ser algo *demostrado.* La deducción de ello está contenida solamente en que el derecho y la autoconciencia moral se muestran a sí mismos, retrotrayéndose en ello como en su resultado. Aquellos que creen poder ser eximidos de la prueba y la deducción en filosofía muestran que todavía están lejos del más elemental pensamiento de lo que es la filosofía, y bien pueden también hablar, pero en filosofía no tienen ningún derecho a intervenir los que quieren hablar sin concepto.

*Adición.* **Ambos principios, a los que hemos considerado hasta ahora, carecen de sus opuestos: el bien abstracto se volatiliza en una perfecta impotencia a la que puedo llevar cualquier contenido, y la subjetividad del espíritu no es menos huera, puesto que le falta la significación objetiva. Por tanto, puede surgir el anhelo de una objetividad, en la que el hombre se degrada gustosamente a siervo y a la dependencia perfecta, para evitar solamente el tormento de la vacuidad y la negatividad. Si modernamente algunos protestantes se han convertido a la iglesia católica, ello ocurrió porque encontraron vacío a su interior y buscaron algo firme, un apoyo, una autoridad, aunque tampoco fue la solidez de pensamiento lo que encontraron. La unidad del bien subjetivo y objetivo que es en sí** (an sich) **y para sí es la** eticidad **y en ella, según el concepto, ha ocurrido la reconciliación. Pues si la moralidad es la forma de la voluntad en general según el lado de la subjetividad, la eticidad no es simplemente la forma subjetiva y la autodeterminación de la voluntad, sino el tener a su concepto, es decir, a la libertad, como contenido. Lo jurídico y lo moral no pueden existir para sí, y tienen que tener a lo ético como soporte y fundamento, pues falta al derecho el momento de la subjetividad el cual en cambio tiene la moral para sí sola, y así ambos momentos para sí no tienen realidad alguna. Sólo lo infinito, la idea, es real: el derecho existe sólo como rama de algo total, como una planta que se trepa a un árbol firme en sí** (an sich) **y para sí.**

TERCERA PARTE

# La eticidad

## § 142

La eticidad es la *idea de la libertad,* en cuanto el bien viviente, el cual tiene en la autoconciencia su saber y su querer, y mediante cuyo actuar tiene su realidad, así como ésta tiene en el ser ético su finalidad motor y su fundamento que es en sí *(an sich)* y para sí. *La eticidad es el concepto de la libertad que se ha convertido en mundo existente y en naturaleza de la autoconciencia.*

## § 143

Puesto que esta unidad del *concepto* de voluntad y de su existencia empírica, la cual es la voluntad particular, es saber, está presente la conciencia de la diferencia de estos momentos ele la idea, pero de manera que ahora cada uno para sí mismo es la totalidad de la idea y la tiene como fundamento y contenido.

## § 144

*α)* Lo ético objetivo, que entra en el sitio del bien abstracto, es la sustancia *concreta como forma infinita* mediante la subjetividad. Por eso, ella pone *diferencias* en sí *(in sich),* las cuales así están determinadas por el concepto y por las cua-

les lo ético tiene un *contenido* firme, el cual es necesario para sí y es un consistir elevado por encima de la opinión y del agrado subjetivos: *las leyes y las instituciones que son en sí (an sich) y para sí,*

***Adición.*** **En la totalidad de la eticidad están presentes tanto el momento objetivo como el subjetivo, empero ambos sólo son formas de ella. El bien es aquí sustancia, es decir, cumplimiento de lo objetivo con la subjetividad. Si se considera la eticidad desde el punto de vista objetivo, se puede decir que el hombre ético sería inconsciente de sí. En este sentido proclama Antígona que nadie sabe de dónde provienen las leyes. Ellas serían eternas, lo cual significa: ellas son la determinación en sí (an** sich) **y para sí y que fluye de la naturaleza de la cosa. Pero esto sustancial tampoco tiene una conciencia, ya que le concierne siempre solamente la posición de un momento.**

§ 145

El que lo ético sea el *sistema* de estas determinaciones de la idea, constituye su *racionalidad.* De este modo, ello es la libertad o la voluntad que es en sí *(an sich)* y para sí como lo objetivo, esfera de la necesidad, cuyos momentos son los *poderes éticos* que rigen la vida de los individuos y en éstos, en cuanto accidentes suyos, tienen su representación, su figura fenoménica y su realidad.

***Adición.*** **Por cuanto las determinaciones éticas constituyen el concepto de la libertad, ellas son la sustancialidad o la esencia universal de los individuos, los cuales se comportan por eso sólo como algo accidental. Aunque exista el individuo o no, la eticidad objetiva vale igual, la cual únicamente es lo permanente y el poder mediante el cual es regida la vida de los individuos. Por eso, la eticidad es para los pueblos como la justicia eterna, como son representados los dioses que son en sí (**an sich) **y para sí, contra los cuales el vano esfuerzo de los individuos sólo es un juego fluctuante.**

§ 146

*ß)* En esta su *real autoconciencia* la sustancia existe sabiéndose y es así objeto del saber. Para el sujeto, la sustancia ética, sus leyes y poderes, tienen, como objeto, por una parte, la relación de que *ellos son,* en el más alto sentido de la autonomía, un poder y autoridad absolutos, infinitamente más firmes que el ser de la naturaleza.

*Observación.* El sol, la luna, las montañas, los ríos, en general los objetos naturales que nos circundan, *son* y tienen para la conciencia la autoridad, no sólo de ser en general, sino que también poseen una naturaleza particular, la cual ella admite, según se rige en su comportamiento respecto a ellos, en su quehacer con ellos y en su uso. La autoridad de las leyes éticas es infinitamente más alta, por cuanto las cosas naturales sólo presentan la racionalidad de manera completamente *externa* y *aislada* y la ocultan bajo la figura de la contingencia.

§ 147

Por otra parte, ellas no son para el sujeto algo *extraño,* sino que hay el *testimonio del espíritu* de ellas como de su *propia esencia,* en el cual tiene su *autosentimiento* y dentro del cual vive como su elemento indistinto de él. Esta relación es inmediatamente más idéntica aún que la *fe* y la *confianza.*

*Observación.* Fe y confianza pertenecen a la reflexión incipiente y presuponen una representación y una diferencia, como sería distinto, por ejemplo, creer en la religión pagana y ser un pagano. Aquella relación, o mejor aquella identidad sin relación, en la que lo ético es real vitalidad de la autoconciencia, puede, desde luego, cambiarse en una relación de la fe y la convicción y en una relación mediatizada por una *reflexión posterior,* en una apreciación por razones, las cuales también pueden comenzar por algunos fines particulares, intereses y cálculos, por miedo o esperanza, o por presuposiciones históricas. Pero el *conocimiento adecuado* de lo mismo corresponde al concepto pensante.

§ 148

Como estas determinaciones sustanciales son *deberes* vinculantes para la voluntad del individuo, éste se distingue de ellas como lo subjetivo e indeterminado en sí *(in sich)* o lo determinado particularmente, y así se mantiene en *relación* a ellas como en relación a lo sustancial suyo.

*Observación.* La doctrina de los *deberes éticos,* esto es, como ella es *objetivamente,* no debe ser sometida al vacío principio de la subjetividad moral, como lo que más bien nada determina (párrafo 134). Por eso, ella es el desarrollo sistemático de la esfera de la

necesidad ética, lo cual continúa en esta *tercera parte.* La diferencia de esta exposición de la forma de una doctrina de los deberes se encuentra únicamente en que en lo que continúa las determinaciones éticas resultan como relaciones necesarias, y allí se detiene, y no se agrega a cada una de ellas el apéndice: *por tanto, esta determinación es un deber para los hombres.*

Una doctrina de los deberes, en cuanto ella no es una ciencia filosófica, extrae su material de las relaciones como están dadas y muestra la conexión de ellas con las representaciones propias, con las proposiciones y pensamientos que se encuentran comúnmente, con los fines, tendencias, sentimientos, etc., y puede añadir como razones las consecuencias posteriores de cada uno de los deberes respecto a las otras relaciones éticas, así como respecto al bienestar y la opinión. Pero una doctrina de los deberes inmanente *y* consecuente, no puede ser otra cosa que el desarrollo de las relaciones, las cuales son necesarias por la idea de la libertad y son por eso *reales* en su ámbito total, en el Estado.

## § 149

El deber vinculante sólo puede aparecer como *limitación* frente a la subjetividad indeterminada o libertad abstracta y frente a las tendencias de la voluntad natural, o frente a la voluntad moral que determina su bien indeterminado desde su libre arbitrio. Pero, antes bien, el individuo tiene su *liberación* en el deber. Por una parte, se libera de la dependencia en la que él se encuentra en la mera tendencia natural, así como de la opresión en la que él está como particularidad subjetiva en la reflexión moral del deber y del poder. Por otra parte, se libera de la subjetividad indeterminada, que no llega a la existencia empírica y a la determinidad objetiva del actuar, y permanece en sí *(in sich)* como una irrealidad. En el deber, el individuo se libera en la libertad sustancial.

*Adición.* **El deber sólo limita el libre arbitrio de la subjetividad y sólo choca con el bien abstracto en el que la subjetividad se mantiene. Cuando los hombres dicen: nosotros queremos ser libres, esto sólo significa primeramente: queremos ser libres abstractamente, y cada determinación y articulación en el Estado, pasan por una limitación de esta libertad. En cuanto el deber no es la limitación de la libertad, sino sólo de la abstracción de ella, es decir, de la no libertad, ella es el advenimiento a la esencia, la adquisición de la libertad afirmativa.**

§ 150

Lo ético, en cuanto se refleja en el carácter individual como tal determinado por la naturaleza, es la virtud, la cual, en cuanto nada muestra sino la sencilla conformidad del individuo a los deberes de las relaciones a las que pertenece, es la *probidad.*

*Observación. Qué* tiene que hacer el hombre y *cuáles* son los deberes que tiene que cumplir para ser virtuoso, es fácil de decir en una comunidad ética: no tiene que hacer en sus relaciones sino aquello que le es indicado, enunciado y conocido. La probidad es lo universal, lo que, en parte, le puede ser exigido jurídicamente, en parte, éticamente. Pero, para el punto de vista moral, ella aparece fácilmente como algo subordinado, respecto al cual se tiene que exigir más aún a sí y a los otros. Pues el anhelo de ser algo *particular,* no se satisface con aquello que es existente en sí *(an sich)* y para sí y universal. Sólo encuentra en su excepción la conciencia de la peculiaridad.

Los *distintos aspectos* de la probidad pueden ser llamados asimismo *virtudes,* porque ellas son asimismo muy propias del individuo, aunque en comparación con los otros no son nada particular del *individuo.* Pero hablar de *la* virtud confina fácilmente con la declamación huera, porque así se habla sólo de algo abstracto e indeterminado, así corno también tal discurso, con sus razones y ejemplos, se dirige al individuo en cuanto libre arbitrio y preferir subjetivo. En una situación ética existente, cuyas relaciones están plenamente desarrolladas y realizadas, la *auténtica* virtud sólo tiene su sitio y su realidad en situaciones y colisiones extraordinarias de aquellas relaciones; en verdaderas *colisiones,* pues la reflexión moral puede crearse colisiones donde quiera y darse la conciencia de algo particular y de *sacrificio* ofrecido. En situación inculta de la sociedad y de la comunidad se presenta por esta razón más a menudo la forma de la virtud como tal, porque aquí lo ético y su realización es más una preferencia individual y una naturaleza peculiar genial del individuo, como han predicado la virtud los antiguos, particularmente la de Hércules. También en los antiguos Estados, por cuanto en ellos la eticidad no había crecido hasta este libre sistema de desarrollo y objetividad autónomos, tenía que ser la peculiaridad genial de los individuos lo que supliera esa carencia.

La doctrina de las virtudes, en cuanto ella no es simplemente una doctrina de los deberes, y así abarca lo particular fundamentado en la determinidad natural del carácter, será de ese modo una *historia natural espiritual.*

Siendo las virtudes lo ético en la aplicación a lo particular y siendo según este lado subjetivo algo indeterminado, surge así para su determinación lo cuantitativo del más y del menos. Su consideración suscita por eso las faltas o vicios contrapuestos como en Aristóteles, quien determinaba a la virtud particular según su sentido correcto como el medio entre un *exceso* y un *defecto.* El mismo contenido, el cual recibe la forma de los *deberes* y luego la de las *virtudes,* es también el que tiene la forma de las *tendencias* (párrafo 19, Observación). También ellas tienen el mismo contenido como base, pero puesto que ese contenido en ellas todavía pertenece a la voluntad inmediata y a la sensación natural y no se ha constituido en determinación de la eticidad, ellas tienen en común con el contenido de los deberes y de las virtudes sólo el objeto abstracto, el cual, en cuanto carente de determinación en sí *(in sich)* mismo, no contiene para ellas los límites del bien o del mal, o bien ellas son, según la abstracción de lo positivo, *buenas,* y a la inversa, según la abstracción de lo negativo, *malas* (párrafo 18).

*Adición.* **Si un hombre hace esta o aquella acción ética, no por ello es precisamente virtuoso, pero bien puede serlo si ese modo de comportamiento es una constante de su carácter. La virtud es más la virtuosidad ética, y si hoy ya no se habla tanto de virtud como antes, ello tiene su causa en lo siguiente: la eticidad ya no es la forma de un individuo particular. Los franceses son seguramente el pueblo que más habla de virtud, porque donde ellos el individuo es más asunto de su peculiaridad y de una manera natural de actuar. Los alemanes en cambio son más pensantes, y donde ellos, el mismo contenido adquiere la forma de la universalidad.**

## § 151

Pero en la simple *identidad* con la realidad de los individuos, lo ético aparece como el modo universal de acción de ellos —como *costumbre*—. El *hábito* de lo mismo es como una *segunda naturaleza,* la cual se coloca en el lugar de la voluntad primitiva, meramente natural, y es el alma prevaleciente, la significación y la realidad de su existencia empírica; el espíritu viviente y presente como un mundo, cuya sustancia es así primeramente como *espíritu.*

*Adición.* **Como la naturaleza tiene su ley, como el animal, el árbol, el sol, traen su ley, así la costumbre es lo que corresponde al espíritu de la libertad. Lo que aún no son el derecho y la moral, lo es la costumbre, es decir, espíritu. Pues en el derecho la particularidad no es toda-**

**vía la del concepto, sino sólo la de la voluntad natural. Asimismo, desde el punto de vista de la moralidad, la autoconciencia no es aún conciencia espiritual. Allí se trata sólo del valor del sujeto en sí** (an sich) **mismo, es decir, aquello que el sujeto se determina según el bien frente al mal tiene todavía la forma del libre arbitrio. Aquí, por el contrario, en el punto de vista ético, la voluntad es en cuanto voluntad del espíritu y tiene un contenido sustancial adecuado a sí. La pedagogía es el arte de hacer éticos a los hombres: ella considera al hombre como natural y muestra el camino de engendrarlo, de transformar su primera naturaleza en una segunda naturaleza espiritual, de manera que esto espiritual en él llegue a ser hábito. En éste desaparece la oposición de la voluntad natural y de la subjetiva, la lucha del sujeto se ha roto, y puesto que el hábito pertenece a lo ético y como éste pertenece también al pensar filosófico, éste exige que el espíritu sea cultivado contra las irrupciones arbitrarias, y que éstas sean rotas y superadas, para que el pensar racional tenga el camino libre. El hombre muere también de hábito, es decir, cuando él se ha acostumbrado totalmente en la vida, llegando a ser espiritual y físicamente apático y ha desaparecido la oposición de la conciencia subjetiva y de la actividad espiritual. Entonces, el hombre es activo sólo en cuanto no ha logrado algo y se quiere producir respecto es eso y hacerlo vigente. Si esto es consumado desaparece la actividad y la vitalidad, y la carencia de interés que entonces surge es la muerte espiritual o física.**

## § 152

La *sustancialidad ética* ha logrado de este modo su *derecho* y éste, su *validez,* de manera que la arbitrariedad y la propia conciencia moral de lo individual, la cual sería para sí y constituiría una oposición frente a ella, desaparecen en ella, puesto que el carácter ético sabe a lo universal inmutable, aunque abierto en sus determinaciones a la racionalidad real, como su finalidad motora y su dignidad, así como todo consistir de las finalidades particulares las reconoce fundadas en ello y las tiene allí realmente. La subjetividad es ella misma la forma absoluta y la realidad existente de la sustancia y la diferencia del sujeto de ella como su objeto, finalidad y poder, es solamente la diferencia de la forma desaparecida a la vez inmediatamente.

*Observación.* La subjetividad, la cual constituye el suelo de la existencia para el concepto de libertad (párrafo 106), y desde el punto de vista moral está todavía en la diferencia de éste su concepto, es en lo ético la existencia adecuada a éste.

§ 153

*El derecho de los individuos* a su determinación subjetiva en la libertad tiene su cumplimiento en cuanto pertenecen a la realidad ética, ya que la *certeza* de su libertad tiene su *verdad* en tal objetividad y ellos poseen *realmente* en lo ético *su propia esencia,* su universalidad *interna* (párrafo 147).

*Observación.* A la pregunta de un padre acerca de la mejor manera de educar éticamente a su hijo, dio un pitagórico la respuesta (también se la pone en boca de otros): *Hazlo cuidadano en un Estado de leyes buenas.*

***Adición.*** **La tentativa pedagógica de quitar a los hombres la vida universal del presente y educarlos en el campo (Rousseau en Emilio) ha sido infructuosa, porque no puede lograr hacer extrañas a los hombres las leyes del mundo. Aunque la educación del joven tiene que ocurrir en soledad, no se puede creer que el aroma del espíritu del mundo no sople finalmente por esa soledad y que el poder del espíritu del mundo sería demasiado débil para adueñarse de esa parte alejada. Sólo donde se es ciudadano de un buen Estado llega el individuo a su derecho.**

§ 154

El derecho de los individuos a su *particularidad* está contenido asimismo en la sustancialidad ética, pues la particularidad es el modo fenoménico externo en que existe fa libertad.

§ 155

En esta identidad de la voluntad universal y de la particular se unen *derecho* y *deber* y el hombre, mediante lo ético, en cuanto tiene derechos tiene deberes y deberes en cuanto tiene derechos. En el derecho abstracto yo tengo el derecho y otro tiene el deber frente a él, y en lo moral, sólo *deben* estar unidos y ser objetivos el derecho de mi propio saber y querer, así como el de mi bienestar, con el deber.

***Adición.*** **El esclavo no puede tener deber alguno y sólo el hombre libre los tiene. Si estuvieran todos los derechos de un lado y del otro, todos los deberes, se disolvería la totalidad, pues sólo la identidad es el fundamento y a ésta la hemos mantenido firmemente.**

§ 156

La sustancia ética, en cuanto contiene a la autoconciencia que es para sí unida con su concepto, es el *espíritu real* de una familia y de un pueblo.

***Adición.*** **Lo ético no es abstracto como el bien, sino real en sentido intensivo. El espíritu tiene realidad y sus accidentes son los individuos. Por eso, en lo ético siempre son posibles dos puntos de vista: o bien se parte de la sustancia o bien se procede atomísticamente, ascendiendo desde la individualidad como fundamento. Este último punto de vista es carente de espíritu, porque sólo conduce a una composición. Pero el espíritu no es nada individual, sino unidad de lo individual y de lo universal.**

§ 157

El concepto de esta idea es sólo como espíritu, como sabiéndose y real, puesto que él es la objetivación de sí mismo, el movimiento a través de sus momentos. Por consiguiente, él es:

*A)* El espíritu ético inmediato o *natural:* la *familia.*

La sustancialidad se cambia en detrimento de su unidad, en la escisión y en el punto de vista de lo relativo, y es así.

*B) Sociedad civil,* una unión de los miembros como *singulares independientes* en una así *universalidad formal,* mediante sus *necesidades* vitales y mediante la *constitución jurídica* como medio de seguridad de las personas y de la propiedad y mediante un *ordenamiento externo* para sus intereses particulares y comunes. Este *Estado externo.*

*C)* Se retrotrae y reúne en la finalidad y la realidad de lo universal, sustancial y de la vida pública consagrada a éste en la *Constitución del Estado.*

PRIMERA SECCIÓN

## LA FAMILIA

La familia, en cuanto *sustancialidad inmediata* del espíritu, tiene como determinación suya la unidad *que se siente,* el *amor,* de modo que la disposición de tener la autoconciencia de su individualidad *en esta unidad* en cuanto esencialidad que es en sí *(an sich) y* para sí, para ser en ella, no como persona para sí, sino como *miembro.*

*Adición.* **Amor significa en general la conciencia de mi unidad con otro, de modo que no estoy aislado para mí, sino que logro mi autoconciencia sólo como renuncia de mi ser para sí y por el saberme como la unidad mía con el otro y del otro conmigo. Pero el amor es sentimiento, es decir, la eticidad en la forma de lo natural: en el Estado él ya no es, allí uno se está consciente de la unidad como la de la ley, allí el contenido tiene que ser racional y yo tengo que saberlo. El primer momento en el amor es que yo no quiero ser ninguna persona independiente para mí, y que si yo lo fuera, me sentiría insuficiente e incompleto. El segundo momento es que yo me logro en otra persona que yo en ella valgo lo que ella en mí alcanza. El amor es por eso la exorbitante contradicción, a la que el entendimiento no puede resolver, puesto que nada hay más recio que esta puntualidad de la autoconciencia, la cual es negada y a la que, sin embargo, debo tener como afirmativa. El amor es a la vez el producir la contradicción y el resolverla. Como resolución él es la concordia ética.**

§ 159

El *derecho* que corresponde al individuo en el fundamento de la unidad familiar y que primeramente es su vida en esta unidad misma, surge solamente en la *forma del derecho* como forma *del momento abstracto de la individualidad determinada,* cuando la familia comienza a disolverse, y los

que deben ser como miembros, en su disposición y realidad, llegan a ser personas independientes, y lo que ellos constituyeron por un momento determinado en la familia, lo obtienen en la separación, por tanto, sólo según el lado externo (bienes, alimentación, costo de la educación, etc.)

***Adición.*** **El derecho de la familia consiste propiamente en que su sustancialidad debe tener existencia empírica; por tanto, es un derecho frente a la exterioridad y frente al surgir de esta unidad. Pero en cambio el amor es un sentimiento, algo subjetivo, frente a lo cual la unión no se puede hacer valer. Por tanto, si la unidad es exigida, ella puede serlo sólo en referencia a tal cosa, la cual es externa en su naturaleza, y no ser condicionada por el sentimiento.**

§ 160

La familia se consuma en tres aspectos:

*a)* En la figura de su concepto inmediato, como *matrimonio;*

*b)* En la existencia empírica externa, en la *propiedad* y *bienes* de la familia y en el cuidado de ellos;

*c)* En la *educación* de los hijos y en la disolución de la familia.

## A) *El matrimonio*

§ 161

El matrimonio, en cuanto *relación ética inmediata,* contiene *primeramente* el momento de la vitalidad natural, y precisamente, en cuanto relación sustancial, la vitalidad en su totalidad, es decir, en cuanto realidad de la especie y de su proceso. Pero, en *segundo lugar,* en la autoconciencia, la *unidad* de los sexos naturales solamente *interna* o que es en sí *(an sich)* y, precisamente por ello, solamente externa, se convierte en un amor *espiritual,* en amor autoconsciente.

***Adición.*** **El matrimonio es esencialmente una relación ética. Primeramente, especialmente en la mayoría de los derechos naturales, fue considerado sólo según el lado físico, según lo que él es por naturaleza. Se**

**le consideró sólo como una relación sexual, y todo camino hacia las demás determinaciones permaneció cerrado. Pero es, asimismo, burdo concebir al matrimonio simplemente como un contrato civil, una reprentación que todavía ocurre en Kant, donde entonces el libre arbitrio recíproco se aviene por encima de los individuos, y el matrimonio es rebajado a la forma de un uso contractual recíproco. La tercera representación que asimismo hay que rechazar es la que coloca el matrimonio sólo en el amor, pues el amor, que es un sentimiento, admite la contingencia en cada consideración; una figura que no necesita tener lo ético. Por eso, hay que determinar al matrimonio más precisamente, de manera que sea jurídicamente amor ético, en donde desaparece de él lo deleznable, lo caprichoso y lo meramente subjetivo.**

§ 162

Como punto de partida subjetivo del matrimonio puede aparecer más la *inclinación* particular de las dos personas que entran en esa relación o la *previsión* y disposición de los padres, etc., pero el punto de partida objetivo es el libre consentimiento de las personas y precisamente para *constituir una persona,* para renunciar a su personalidad natural y singular, lo cual, según esta consideración, es una autolimitación, pero justamente, puesto que ellas obtienen en él su autoconciencia sustancial, él es su liberación.

*Observación.* La determinación objetiva y, de este modo, el deber ético, es ingresar en la situación de matrimonio. Cómo es creado el punto de partida externo es accidental según su naturaleza y depende particularmente de la cultura de la reflexión. Los extremos son aquí: uno, que la disposición de los padres bienintencionados constituye el comienzo y surja la inclinación en las personas que llegan a estar determinadas a la unión del amor por el otro, de modo que ellas como está determinado allí, sean conocidas. El otro extremo consiste en que la inclinación aparezca primeramente en las personas como en *éstos* particularizados infinitamente. Aquel extremo, o en general, el camino donde la decisión constituye el comienzo para el matrimonio y tiene como consecuencia a la inclinación, de manera que ambos están unidos ahora en el matrimonio efectivo, puede ser considerado incluso el camino más ético. En el otro extremo está la singularidad *infinitamente* particular que hace valer sus pretensiones y se vincula con el principio subjetivo del mundo moderno (ver arriba, párrafo 124, Observación). Pero en los dramas modernos y otras representaciones artísticas, en los que el amor sexual constituye el interés fundamental, el ele-

mento de frialdad prevaleciente que se encuentra en ellos, es llevado a la cúspide de la pasión, representada mediante la total *contingencia* vinculada a ella, es decir, gracias a que el interés total es representado como apoyándose sólo en *éstas,* lo cual bien puede ser de infinita importancia para *ésta,* pero no lo es en sí *(an sich).*

*Adición.* **En los pueblos en los que el sexo femenino se encuentra en menguado aprecio, los padres disponen del matrimonio según su arbitrio sin preguntar a los individuos y esto ocurre donde la particularidad del sentimiento todavía no tiene ninguna pretensión. A la muchacha sólo le importa un hombre y a éste sólo una mujer. En otras circunstancias, puede ser lo determinante consideraciones de los bienes, las relaciones, fines políticos. Aquí podrían ocurrir grandes crueldades, puesto que el matrimonio es convertido en medio para otros fines. En cambio, en los tiempos modernos, el punto de partida subjetivo, el** estar enamorado, **es considerado como el único punto de partida importante. Uno se representa aquí que cada uno debiera esperar hasta que su hora haya sonado y sólo podría conceder su amor a un individuo determinado.**

## § 163

Lo *ético* del matrimonio consiste en la conciencia de esta unidad como finalidad sustancial y, de ese modo, en el amor, en la confianza y en la comunidad de la existencia individual total. En esta disposición y realidad la tendencia natural es reducida a la modalidad de un momento de la naturaleza, el cual justamente, en su satisfacción, está determinado a extinguirse, y el nexo espiritual se destaca en *su derecho* como lo sustancial, indisoluble en sí *(an sich),* elevado por encima de la contingencia de las pasiones y del temporal capricho particular.

*Observación.* Ha sido observado más arriba (párrafo 75) que el matrimonio, respecto a su fundamento esencial, no es la relación de un contrato, pues el matrimonio consiste en salir del punto de vista del contrato de la personalidad autónoma en su individualidad, *para superarla.* La identificación de las personalidades por la cual la familia es *una persona* y los miembros de la misma accidentes (pero la sustancia es esencialmente la relación para sí misma de accidentes [*Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* párrafo 98, 1.ª ed.]), es el espíritu ético, el cual para sí despojado de la múltiple exterioridad que él posee en su existencia empírica, en cuanto *en estos individuos* y los intereses del fenómeno en el tiempo, determinado de diversas maneras, y elevado como una figura para la re-

presentación, ha sido venerado como los *Penates,* etc., y en general esto constituye aquello en que se encuentra el carácter *religioso* del matrimonio y de la familia: la *piedad.* Hay otra abstracción posterior cuando se separa lo divino, lo sustancial, de su existencia empírica, y así también el sentimiento y la conciencia de la unidad espiritual han sido falsamente fijados como en el así falsamente llamado *amor platónico.* Esta separación está vinculada con la visión monástica mediante la cual el momento de la vitalidad natural está determinado como lo puramente *negativo,* y justamente mediante esta separación le es dada una infinita importancia para sí.

***Adición.*** **El matrimonio se diferencia del** concubinato **en que en este último se trata principalmente de la satisfacción del impulso natural, en tanto que en el matrimonio éste es reprimido. Por esta razón en el matrimonio se habla sin sonrojos de sucesos naturales, los cuales producirían rubor en relaciones ilegítimas. Pero también por eso hay que estimar al matrimonio en sí** (an sich) **como indisoluble, pues la finalidad del matrimonio es la finalidad ética, la cual se encuentra tan alta que cualquiera otra aparece en cambio débil y sometida a ella. El matrimonio no debe ser disuelto por la pasión, pues ésta está subordinada a ella. Pero sólo en sí** (an sich) **es el matrimonio indisoluble, pues Cristo dice: «Sólo por la dureza de vuestro corazón se concedió el divorcio»*. Ya que el matrimonio contiene el momento del sentimiento, él no es absoluto, sino lábil y tiene en sí** (in sich) **la posibilidad de la disolución. Pero las legislaciones tienen que dificultar esta posibilidad hasta lo máximo y mantener en pie el derecho de la eticidad contra el capricho.**

## § 164

Como la estipulación del contrato ya contiene para sí la verdadera transición de la propiedad (párrafo 79), asimismo la declaración solemne del consentimiento para el nexo ético del matrimonio y el correspondiente reconocimiento y confirmación del mismo por la familia y la comunidad (que a este respecto intervenga la iglesia es una determinación posterior que no cabe desarrollar aquí) constituyen la *conclusión* formal y la *realidad* del matrimonio, de manera que este nexo se constituye como ético sólo mediante la iniciación de esta ceremonia, como se constituye la consumación de lo *sustancial* mediante el *signo,* el *idioma,* en cuanto existencia empírica más espiritual de lo espiritual (párrafo 78). De este

* Mateo, 19, 8; Marcos, 10, 5.

modo, el momento sensible perteneciente a la vitalidad natural es puesto en su relación ética como una consecuencia y una accidentalidad que pertenece a la existencia empírica externa del nexo ético, el cual puede ser cumplido únicamente en el amor y en la ayuda recíproca.

*Observación.* Si se pregunta por lo que debe ser considerado como la *finalidad principal* del matrimonio, para extraer las determinaciones legales o poder juzgar, se entenderá bajo esta finalidad principal aquella que entre los aspectos de su realidad debe ser tomada como esencial ante los otros. Pero ninguno constituye para sí el ámbito total de su contenido que es en sí *(an sich)* y para sí, de lo ético, y uno u otro aspecto de su existencia puede faltar, sin menoscabo de la esencia del matrimonio. Si la *conclusión del matrimonio* como tal, la solemnidad, por la que la esencia de este enlace como algo moral, elevada por encima de la *contingencia* del sentimiento y de la *inclinación particular,* se expresa y se constata, se considera como una *formalidad externa* y como un simple y sedicente *precepto civil,* entonces nada queda de ese acto, sino quizá tener la finalidad de edificador y legalizador de la relación civil. O ser acaso el libre arbitrio meramente positivo de un precepto civil o eclesiástico, lo cual no sólo sería indiferente a la naturaleza del matrimonio, sino que también, en cuanto pone un valor en esa conclusión formal, por el ánimo y a causa del precepto, y es considerado como condición previa de la recíproca y completa entrega, desuniría la disposición al amor y, como algo extraño, contradiría la intimidad de esa unión. Tal opinión, puesto que tiene la pretensión de dar el más elevado concepto de la libertad, la interioridad y la perfección del amor, niega antes bien lo ético del amor, la más alta represión y el replegamiento de la simple tendencia natural, los cuales ya están contenidos, de una manera natural, en el *pudor,* y son elevados mediante la conciencia espiritual más determinada a *castidad* y *continencia.* Además, mediante aquella concepción, queda excluida la determinación que consiste en que la conciencia, desde su naturalidad y subjetividad, se une al pensamiento de lo sustancial, y en vez de reservarse siempre lo contingente y arbitrario de la inclinación sensible, quita el enlace a esto arbitrario, y lo encomienda a lo sustancial y se compromete a los penates rebajando al momento sensible a un momento sólo *condicionado* de lo verdadero y ético de la relación y conociendo al enlace como un enlace ético. El descaro, y el entendimiento que lo sustenta, es lo que no es capaz de concebir la naturaleza especulativa de la relación sustancial, a la cual corresponden no obstante el ánimo ético incorrupto como la legislación de los pueblos cristianos.

*Adición.* **Que la ceremonia de la conclusión del matrimonio sería superflua y una formalidad que podría ser omitida, porque el amor es lo sustancial, e incluso pierde valor por esta celebración, ha sido planteado por Federico Schlegel en** Lucinda **y por un epígono suyo en la correspondencia a un anónimo (Lubeck y Leipzig, 1800)*. La entrega corporal es presentada allí como exigida para la prueba de la libertad e intimidad del amor, argumentación esta que no es extraña a los seductores. Respecto a la relación entre hombre y mujer hay que observar que la joven en la entrega corporal renuncia a su honor, lo cual no es el caso en el hombre, el cual tiene todavía otro campo para su actividad ética, como la familia. La determinación de la joven consiste esencialmente sólo en la relación del matrimonio. Por tanto, la exigencia es que el amor reciba la figura del matrimonio y que los distintos momentos que están en el amor, adquieran su relación verdadera y racional por otros.**

## § 165

La determinidad *natural* de ambos sexos recibe, por su racionalidad, significación *intelectual* y *ética.* Esta significación es determinada por la diferencia, en la cual la sustancialidad ética, como concepto, se dirime en sí *(an sich)* misma, para adquirir desde esta diferencia su vitalidad como unidad concreta.

## § 166

Por consiguiente, lo *uno* es lo espiritual como lo que se escinde en la autonomía personal que es *para sí* y en el saber y querer de la *universalidad libre:* la autoconciencia del pensamiento concipiente y el querer de la finalidad última objetiva. Lo *otro* es lo espiritual que se mantiene en la concordia como saber y querer de lo sustancial en forma de *individualidad* concreta y de *sentimiento.* Aquél es la relación hacia lo externo, lo potente y actuante; éste, lo pasivo y subjetivo. Por tanto, el hombre tiene su vida sustancial real en el Estado, en la ciencia, etc., y además en la lucha y el trabajo con el mundo externo y consigo mismo, de manera que sólo desde su escisión conquista la armonía autónoma consigo, cuya tranquila intuición y eticidad subjetiva experimentada posee en

* El autor es Federico Daniel Ernesto Schleiemacher (1768-1834).

la familia, en la que la *mujer* tiene su determinación sustancial y, en esta *piedad,* su disposición ética.

*Observación.* Así, la piedad, en una de sus más sublimes representaciones, la *Antígona* de Sófocles, es declarada con preferencia como ley de la mujer y como ley de la sustancialidad subjetiva experimentada, de la interioridad que aún no ha alcanzado su realización perfecta, como ley de los antiguos dioses, de los dioses subterráneos como ley eterna, de la que nadie sabe cuándo apareció y representada en oposición a la ley manifiesta, la ley del Estado. Esta oposición es la oposición ética suprema y, por consiguiente, la oposición trágica suprema y en la que son individualizadas la feminidad y la virilidad.

*Adición.* **Bien pueden las mujeres ser cultas, pero ellas no están hechas para las ciencias superiores, la filosofía, y para ciertas producciones del arte que exigen algo universal. Bien pueden las mujeres tener ingenio, gusto, elegancia, pero no poseen lo ideal. La diferencia entre el hombre y la mujer es la del animal y la planta: el animal corresponde más al carácter del hombre; la planta, más al de la mujer, pues ella es más el desarrollo sosegado, el cual recibe la armonía indeterminada de la sensación de su principio. Si las mujeres se encuentran al frente del gobierno, entonces está en peligro el Estado, pues ellas no actúan según las exigencias de la universalidad, sino según inclinación y opinión contingentes. No se sabe cómo ocurre la educación de la mujer, por así decirlo, si por la atmósfera de la representación, o más por la vida que por la adquisición de conocimientos, en tanto que el hombre adquiere su posición sólo por el progreso del pensamiento y por muchos esfuerzos técnicos.**

§ 167

El matrimonio es esencialmente *monogamia,* porque es la personalidad, la *individualidad* excluyente inmediata, la que se pone en esa relación y se entrega, cuya verdad e *interioridad (la forma subjetiva de la sustancialidad)* resulta así de la recíproca e *indivisa* entrega de esa personalidad. Esta obtiene su derecho a ser consciente de sí misma en la *otra,* sólo en cuanto la otra como persona, es decir, como individualidad indivisa, está en esa identidad.

*Observación.* El matrimonio, y esencialmente la monogamia, es uno de los principios absolutos en que descansa la eticidad de una comunidad. La institución del matrimonio es presentada por eso como uno de los momentos de la fundación divina o heroica de los Estados.

## § 168

Puesto que esta personalidad propia infinita de los dos sexos de cuya *libre entrega* surge el matrimonio, éste no tiene que ser concertado dentro del círculo ya *naturalmente idéntico* familiar e íntimo en todas las individualidades, en el cual los individuos no tienen frente a los otros una personalidad propia para sí mismos, sino concertarse en familias separadas y entre personalidades originalmente diferentes. El matrimonio entre *consanguíneos* es por eso contrario al concepto, para el cual el matrimonio es como una acción ética de la libertad y no un enlace de la naturalidad inmediata y de sus tendencias y de ese modo opuesto también al verdadero sentimiento natural.

*Observación.* Cuando se considera al matrimonio mismo como fundado, no en el *derecho natural,* sino simplemente como fundado en la tendencia sexual natural y como un contrato arbitrario y, asimismo, cuanto se han aducido para la monogamia razones externas fundadas incluso en la relación física del número de hombres y mujeres, y también para la prohibición del matrimonio entre consanguíneos, sólo se han aducido sentimientos oscuros. En todo esto se encuentra en el fondo la representación habitual de una situación natural y de una naturalidad del derecho y la ausencia de fundamento en el concepto de la racionalidad y la libertad.

***Adición*. En primer lugar, el matrimonio entre consanguíneos ya está contrapuesto al sentimiento del pudor, pero esta repugnancia está justificada en el concepto de la cosa. Lo que ya está unido no puede ser unido primero sólo por el matrimonio. Por el lado de la relación meramente natural es sabido que los apareamientos entre una familia de animales engendran frutos enclenques, pues lo que debe unirse tiene que ser algo anteriormente separado. La fuerza de la procreación, como la del espíritu, es tanto más grande cuanto mayor son también las oposiciones de las que ellas se restauran. La confianza, la familiaridad, la costumbre del hacer común, no deben ser previos al matrimonio: ellas deben ser encontradas primero en éste, y este hallazgo tiene tanto más alto valor, es tanto más rico cuanto más partes tiene.**

## § 169

La familia, como persona, tiene su realidad externa en una *propiedad* en la que ella tiene la existencia empírica de su personalidad sustancial sólo en cuanto la tiene en un patrimonio.

## B) *El patrimonio de la familia*

### § 170

La familia no sólo tiene propiedad, sino que, para ella, como persona *universal y perdurable,* se presenta la necesitad y la determinación de una posesión *permanente* y *segura,* la de un patrimonio. El momento arbitrario en la propiedad abstracta de la necesidad vital particular del *mero individuo* y el egoísmo del deseo, se transforma aquí en la preocupación y la adquisición para *algo colectivo,* en *algo ético.*

*Observación.* La introducción de la propiedad estable aparece con la introducción del matrimonio en las leyendas sobre las fundaciones de los Estados, o por lo menos enlazada a una vida social civilizada. Por lo demás, en qué consiste aquel patrimonio y cuál sería la verdadera manera de su consolidación, se manifiesta en la esfera de la sociedad civil.

### § 171

El hombre, como jefe de la familia, tiene que representarla en cuanto persona jurídica frente a las otras. Además, le corresponde preeminentemente la ganancia externa, la preocupación por las necesidades, así como la disposición y la administración del patrimonio de la familia. Éste es propiedad común, de manera que ningún miembro de la familia tiene propiedad particular, pero cada uno tiene su derecho a lo común. Este derecho, y la disposición que compete al jefe de familia, pueden entrar en conflicto, ya que lo todavía inmediato de la disposición ética (párrafo 158) en la familia, está expuesto a la particularización y la contingencia.

### § 172

Mediante un matrimonio se constituye una *nueva familia* que es algo autónomo para sí frente a la estirpe o la casa de las que ha salido. El vínculo con ellas tiene por fundamento

la consanguinidad natural, pero la nueva familia tiene por fundamento el amor ético. La propiedad de un individuo se encuentra también en conexión esencial con su relación de matrimonio y sólo en conexión remota con su estirpe o cosa.

*Observación.* Los *pactos nupciales,* cuando en ellos yace una limitación para la comunidad de los bienes de los cónyuges, el arreglo de una asistencia jurídica continua a la mujer, etc., tienen el sentido de estar dirigidos contra el caso de disolución del matrimonio por muerte natural, separación, etc., y de ser seguridades por las que a los distintos miembros se les mantiene en tales casos su parte en lo común.

***Adición.*** **En muchas legislaciones se fija la esfera más amplia de la familia y ésta es considerada como el nexo esencial, en tanto que, en cambio, el otro nexo de cada familia especial aparece más insignificante. Así, en el derecho romano antiguo, la mujer del matrimonio laxo está en relación más cercana respecto a sus parientes que respecto a sus hijos y a su marido, y en los tiempos del derecho feudal constituía la conservación del esplendor de la familia el que necesariamente sólo los miembros masculinos estuvieran dirigidos a ello y que se tuviera a la totalidad de la familia por lo más importante, mientras que en cambio desaparecía la reciente. No obstante esto, cada nueva familia es lo más esencial frente a la conexión más amplia de la consanguinidad, y cónyuges y niños forman el núcleo propio en oposición a lo que se llama en cierto sentido también familia. Por eso, la relación del patrimonio del individuo tiene que tener una conexión más esencial con el matrimonio que con la más amplia consanguinidad.**

### C) *La educación le los hijos y la disolución de la familia*

### § 173

La *unidad* del matrimonio, la cual en cuanto unidad sustancial es sólo *interioridad* y *disposición de ánimo,* pero en cuanto existente en ambos sujetos está separada, llega a ser en los hijos, en cuanto *unidad misma, una existencia que es para sí y objeto,* a los que ellos aman como su amor, como su existencia empírica sustancial. Según el lado natural, la presuposición de personas existentes *inmediatamente* —como padres— viene a ser aquí un *resultado,* un proceso que se prosigue en el infinito progreso de las generaciones que se engendran y presuponen. Es la manera como en la naturali-

dad finita el sencillo espíritu de los penates manifiesta su existencia como especie.

*Adición.* **Entre el hombre y la mujer la relación del amor aún no es objetiva, pues aunque el sentimiento es la unidad sustancial, ésta no tiene aún ninguna objetividad. A ésta la logran los padres sólo en sus hijos, en los cuales tienen ante sí la totalidad de la unión. La madre ama en el hijo al marido y éste en aquél a la esposa, y ambos tienen en él a su amor ante sí. Mientras que en el patrimonio la unidad sólo está en una cosa externa, en los hijos ella está en algo espiritual, en el que los padres son amados y ellos lo aman.**

§ 174

Los hijos tienen el derecho de ser *alimentados* y *educados* con el patrimonio familiar común. El derecho de los padres a los *servicios* de los hijos, como servicios, se fundamenta en el común cuidado de la familia en general y se limita a ello. Asimismo, el derecho de los padres sobre el *libre arbitrio* de los hijos se determina por la finalidad de mantenerlos y educarlos en disciplina. La finalidad de los castigos no es la legalidad como tal, sino de naturaleza subjetiva y moral; intimidación a la libertad todavía apocada en la naturaleza y promoción de lo universal en su conciencia y voluntad.

*Adición.* **Lo que el hombre debe ser, no lo tiene del instinto, sino que él se lo tiene que conquistar. En eso se fundamenta el derecho del hijo a ser educado. Asimismo ocurre con los pueblos con gobiernos paternales: allí son alimentados los hombres mediante almacenes y no son considerados como autónomos y mayores de edad. Los servicios que podrían ser exigidos de los niños, sólo pueden tener por eso la finalidad de la educación y referirse a ella: ellos no tienen que querer ser algo para sí, pues la relación inmoral en general es la relación de esclavo de los niños. Un momento importante de la educación es la disciplina, la cual tiene el sentido de quebrantar a la voluntad propia del niño con lo que lo meramente sensible y natural es desarraigado. No se tiene que opinar aquí que se contentan meramente con bienes, pues hasta la voluntad inmediata actúa según ocurrencias y apetitos inmediatos y no según razones y representaciones. Si se presentan razones a los niños, y se les concede si ellos quisieran dejar valer a éstas, se pone por eso todo en su capricho. En eso, en que los padres constituyen lo universal y esencial, se encierra la necesidad de obediencia del niño. Si el sentimiento de subordinación en los niños, el cual produce el anhelo de llegar a ser grande, no es alimentado, surge así un ser indiscreto y la curiosidad.**

## § 175

Los hijos son en sí *(an sich)* libres y la vida es sólo la asistencia empírica inmediata de esta libertad. Por tanto, no pertenecen a otros ni a sus padres como cosas. Su *educación* tiene la determinación *positiva* con respecto a la relación de familia de que la eticidad es llevada en ellos a sentimiento inmediato carente todavía de oposición y de ánimo en ésta ha vivido su primera vida, desde el *fundamento* de la vida ética, en el amor, la confianza y la obediencia. Pero luego la determinación *negativa,* con respecto a la misma relación, es la de elevar a los hijos desde la inmetiatez natural, en la que se encuentran originalmente, a la independencia y a la personalidad libre y, de ese modo, a la capacidad de salir de la unidad natural de la familia.

*Observación.* La relación de esclavos de los niños romanos es una le instituciones que más mancillaron a esa legislación, y este agravio a la moralidad en su vida más íntima y delicada, es uno de los momentos más importantes para comprender el carácter histórico universal de los romanos y su orientación al formalismo jurídico. La necesidad de ser educados es en los niños como el propio sentimiento de estar insatisfechos en *sí (in sich)* de como ellos son, esto es, como el impulso de pertenecer al mundo de los adultos al cual presienten como superior, como el deseo de llegar a ser grandes. La pedagogía lúdica toma a lo infantil como algo que ya vale en sí *(an sich),* lo entrega así a los niños y les rebaja la seriedad y a sí misma en forma infantil, menospreciada por los niños mismos. Puesto que ella se representa a los niños, en la insuficiencia en que ellos se sienten, más bien como acabados, y se esfuerza por hacerlos satisfechos con ello, ella perturba y falsifica su verdadera necesidad propia y mejor, y efectúa, por una parte, el desinterés y la torpeza por las relaciones sustanciales del mundo espiritual y, por otra parte, el desprecio de los hombres, porque tanto a ellos como a los niños los ha representado infantiles y despreciables, y es además la vanidad y la presunción que se regocija en la propia excelencia.

***Adición*. El hombre tiene que haber sido como niño en la esfera del amor y de la confianza en el ámbito de sus padres, y lo racional tiene que aparecer en él como su más propia subjetividad. En la primera época, tiene importancia preeminente la educación de la madre, pues la eticidad tiene que haber sido implantada como sentimiento en el niño. Hay que observar que en total los niños aman menos a los padres que los padres a los niños, pues éstos enfrentan y robustecen la independencia, aventa-**

**jando así a los padres, en tanto que los padres poseen en ellos la objetividad objetiva de su enlace.**

§176

Puesto que el matrimonio sólo es la idea ética inmediata tiene así su realidad objetiva en la interioridad de la disposición de ánimo y del sentimiento subjetivos, yace en ello de ese modo la primera contingencia de su existencia. Cuanto menos puede tener lugar una coacción para conculcar el matrimonio, tanto menos hay un nexo positivo solamente jurídico que pueda mantener juntos a los sujetos en el ámbito de disposiciones de ánimo y acciones que surgen opuestas y hostiles. Pero se requiere una tercera autoridad ética que mantenga el derecho del matrimonio, la sustancialidad ética, frente a la mera opinión de semejantes sentimientos y frente a la contingencia del sentimiento meramente temporal, etc., y constate a este último, para poder *disolver* el *matrimonio* únicamente en ese caso.

*Adición*. **Puesto que el matrimonio descansa en el sentimiento subjetivo contingente, puede ser disuelto. En cambio, el Estado no está sometido a la separación, pues descansa en la ley. Desde luego, el matrimonio** debe **ser insoluble, pero ello permanece aquí también sólo en el ámbito del** deber. **Pero siendo el matrimonio algo ético, no puede ser disuelto por la arbitrariedad, sino por una autoridad ética, sea ésta la iglesia o el tribunal. Si ha ocurrido un extrañamiento total, como, por ejemplo, por adulterio, entonces también la autoridad religiosa tiene que permitir el divorcio.**

§ 177

La disolución ética de la familia consiste en que los hijos, educados para la personalidad libre, son reconocidos en la *mayoría de edad* como personas jurídicas y como siendo capaces, por una parte, de tener propiedad libre propia, y por otra parte, de fundar una familia; los hijos, como jefes, y las hijas, como esposas. En aquélla tienen ellos luego su determinación sustancial, frente a la cual su primera familia retrocede en cuanto únicamente primer fundamento y punto de partida, e incluso pierde todo derecho lo abstracto de la estirpe.

§ 178

La disolución natural de la familia por la muerte de los padres, especialmente la del padre, tiene como consecuencia, respecto al patrimonio, la herencia. Según su esencia, es un entrar en posesión peculiar del patrimonio colectivo en sí *(an sich),* un entrar que, con los grados lejanos de parentesco y en la situación de dispersión de la sociedad civil hace autónomas a las personas y las familias, llega a ser tanto más indeterminado cuanto más se pierde la disposición a la unidad y cuanto cada matrimonio lleva a cabo la renuncia a las relaciones familiares anteriores y la fundación de una nueva familia autónoma.

*Observación.* La ocurrencia de considerar como fundamento de la herencia la circunstancia de que por la muerte el patrimonio llega a ser un *bien sin dueño* como tal le toca a aquel que primero se pone en posesión, y esta toma de posesión, sin embargo, será emprendida *habitualmente* por los parientes, en cuanto vecindad *habitual* más próxima, siendo esta contingencia habitual erigida en regla por las leyes positivas por razones de orden, esta ocurrencia, digo, desatiende la naturaleza de la relación familiar.

§ 179

Mediante esta dispersión surge la libertad para el libre arbitrio de los individuos, en parte, para utilizar su patrimonio más bien según el capricho, las opiniones y fines de la individualidad, en parte, por así decirlo, para considerar, en lugar de una familia, un círculo de amigos, conocidos, etc., y para hacer en un *testamento* esta manifestación, con las consecuencias jurídicas de la herencia.

*Observación.* En la formación de tal círculo, en la que yace la justificación ética de la voluntad para tal disposición sobre el patrimonio, se manifiesta —especialmente en cuanto ya trae consigo la referencia al testar— tanta contingencia, arbitrariedad, premeditación para fines egoístas, etc., que el momento ético es algo muy vago, y el reconocimiento de la competencia del libre arbitrio para testar llega a ser muy fácilmente ocasión para la vulneración de relaciones éticas y para tentativas ruines e inclinaciones semejantes

así como ella da también oportunidad y justificación al libre arbitrio necio y a la perfidia de vincular a las sedicentes obras buenas y donaciones, en caso de muerte, en cuyo caso mi propiedad cesa de ser mía, condiciones en vanidad y de vejación despótica.

## § 180

El principio de que los miembros de la familia lleguen a ser personas jurídicas independientes (párrafo 177) deja entrar en el círculo de la familia algo de este arbitrio y diferencia entre los herederos naturales, lo cual, sin embargo, sólo puede tener lugar con suma limitación para no vulnerar la relación fundamental.

*Observación.* El mero arbitrio directo del difunto no puede ser convertido en principio para el *derecho* de *testar,* especialmente en cuanto se opone al derecho sustancial de la familia, cuyo amor y veneración por su antiguo miembro podría ser, no obstante, lo único que acatara a ese arbitrio después de su muerte. Un tal arbitrio nada contiene para sí al cual habría que respetar más que el derecho de familia mismo, antes al contrario. El valor de una disposición de última voluntad yacería únicamente en el reconocimiento arbitrario de los otros. Un valor semejante sólo puede serle concedido especialmente en cuanto la relación familiar, en la que él está absorbido, es remota e ineficaz. Pero la inefectividad de la familia, donde ella está realmente presente, pertenece a la ausencia de ética, y la validez extensa de aquel arbitrio contra la familia contiene el debilitamiento de su eticidad en sí *(in sich).* Pero convertir a este arbitrio dentro de la familia en principio principal de la herencia, pertenecía a la dureza y carencia de eticidad, observadas antes de las leyes romanas, según las cuales también el hijo podía ser vendido por el padre, y si él era manumitido por el otro, volvía al poder del padre, y sólo en la tercera manumisión llegaba a ser realmente libre de la esclavitud; leyes según las cuales, el hijo en general no llegaba a ser mayor de edad *de jure* ni persona jurídica y sólo podía poseer como propiedad el botín de guerra, *peculium castrense.* Y si él, por aquella triple venta y manumisión, salía del poder paterno, no heredaba con aquellos que habían permanecido todavía en la servidumbre familiar, sin una disposición testamentaria. Del mismo modo, la mujer (en cuanto ella no entraba en el matrimonio en una relación de esclavitud, *in manum conveniret, in mancipio esset,* sino como *matrona)* no pertenecía tanto a la familia que ella instituía por su parte mediante el matrimonio y la cual en lo su-

cesivo era realmente la *suya,* sino más bien a aquella de la que descendía, y por eso era excluida de la herencia de los bienes de los parientes *realmente suyos,* así como la esposa y la madre no eran heredadas por éstos.

Que la ausencia de ética de tal derecho y de otros fue eludida en el sentimiento de la racionalidad que se manifiesta posteriormente en el curso de la administración de justicia, por ejemplo, con la ayuda de la expresión de *bonorum possessio* en lugar de *hereditas* (el que sea distinguido de nuevo de la *possessio bonorum,* pertenece a los conocimientos que distinguen a los juristas eruditos), y con la ficción de apodar una *filia* a un *filius,* ya ha sido observado arriba (párrafo 3, Observación) como la triste necesidad para el juez de matutear a lo racional *astutamente* contra malas leyes, por lo menos en algunas consecuencias. La espantosa inestabilidad de las más importantes instituciones y un tumultuoso legislar frente a la explosión del mal emergente de allí, están conectados con ellos. Cuáles consecuencias carentes de ética tuvo en los romanos este derecho del arbitrio en la redacción de testamento, es harto conocido por la historia y Luciano y otras descripciones. En la naturaleza del matrimonio mismo, en cuanto eticidad inmediata, yace la mezcla de relación sustancial, contingencia natural y arbitrio interno, y si ahora con la relación de esclavitud de los hijos y las otras relaciones observadas a las determinaciones conectadas con ello, y también con la facilidad del divorcio entre los romanos se concede al arbitrio la prerrogativa contra el derecho de lo sustancial, de tal modo que incluso Cicerón —¡y cuán bello no ha escrito él sobre lo *honestum* y el *decorum* en su *De officiis* y en tantos otros escritos!— hizo la especulación de repudiar a su esposa para pagar sus deudas con la dote de una nueva, se abre una vía legal para la corrupción de lo ético, o más bien, las leyes son la necesidad de esa corrupción.

La institución del derecho de sucesión que excluye de la herencia, para *conservación y lustre* de la familia, mediante sustituciones *y fideicomisos familiares,* a las hijas en favor de los hijos, o de los otros hijos en favor del primogénito, o en general, que permite introducir una desigualdad, infringe, por una parte, el principio de la libertad de la propiedad (párrafo 62); por otra parte, descansa en un arbitrio que no tiene en sí *(an sich)* y para sí ningún derecho a ser reconocido. Mas precisamente, descansa en el pensamiento de querer mantener en pie a *esta* estirpe o casa, y no tanto a *esta* familia. Pero no *esta* casa o estirpe, sino la *familia como tal* es la idea, la cual tiene semejante derecho y mediante la libertad del patrimonio y la igualdad de derecho de sucesión, es conservada también la figura ética, en cuanto que las familias son conservadas mejor que por lo contrario.

En semejantes instituciones, como en las romanas, el derecho del matrimonio en general (párrafo 172), el cual consiste en la completa fundación de una familia auténtica y efectiva, es desconocido, y frente a ella, lo que significa familia en general, la *stirps,* la *gens,* viene a ser solamente algo abstracto que se aleja cada vez más con las generaciones y se desrealiza (párrafo 177). El amor, el momento ético del matrimonio es, en cuanto amor, sentimiento por un individuo real y presente, y no por algo abstracto. Que la abstracción del entendimiento se muestra como el principio histórico-universal del imperio romano, véase más adelante, párrafo 356. Pero que la esfera política superior produzca un derecho de primogenitura y un férreo patrimonio de estirpe, pero no como arbitrio, sino como producida necesariamente ae la idea del Estado, véase más adelante, párrafo 306.

*Adición.* **Entre los romanos, un padre podía, en los primeros tiempos, desheredar a sus hijos como también podía matarlos: posteriormente ambas cosas no fueron permitidas. Esta inconsecuencia de la ausencia de ética y de la eticización de la misma se ha tratado de llevar a un sistema y la fijación de ello constituye lo difícil y defectuoso en nuestro derecho de sucesión. Desde luego, se pueden permitir testamentos, pero el punto de vista en ellos tiene que ser que este derecho del arbitrio surja o se haga mayor con la dispersión y el distanciamiento de los miembros de la familia, y que la así llamada familia de la amistad, a la que engendra el testamento, sólo puede aparecer en la carencia de la familia más cercana del matrimonio y de los hijos. Al testamento está vinculado algo adverso y desagradable, pues declaro en él quiénes serían aquellos a los que estoy inclinado. Pero la inclinación es arbitraria: ella puede ser captada de esta o aquella manera, estar vinculada a ésta o aquel fundamento pueril, y puede ser exigido que un causahabiente se supedite por eso a las mayores humillaciones. En Inglaterra, donde generalmente hay muchas manías nacionales, están infinitamente ligados a los testamentos muchas ocurrencias pueriles.**

### *Tránsito de la familia a la sociedad civil*

### § 181

De una manera natural, y esencialmente mediante el principio de la personalidad, la familia se dispersa en una *pluralidad* de familias que se comportan en general como personas independientes concretas y por eso externas entre sí. O bien, los momentos ligados en la unidad de la familia como la idea ética, como ésta está todavía en su concepto, tienen que ser separados de sí para su realidad independiente. Es el

grado de la *diferencia.* Ante todo, expresado abstractamente, esto da la determinación de la *particularidad,* la cual se refiere precisamente a la *universalidad,* de tal suerte que ésta es el fundamento, aunque sólo *interno* y, por lo tanto, es sólo *aparente* de manera formal en lo particular. Esta relación de reflexión presenta por eso primeramente la pérdida de la eticidad o bien, porque ella como la esencia es necesariamente *aparente**, *constituye el mundo fenoménico* de lo ético, la sociedad civil.

*Observación.* La ampliación de la familia como tránsito de ella a otro principio es en la existencia, ora la pacífica ampliación de ella a un pueblo, a una *nación,* la cual tiene de ese modo un origen comunitario natural, ora la congregación de comunidades de familias dispersas, sea mediante el poder despótico, sea mediante la unión voluntaria iniciada por las necesidades vitales vinculantes y la acción recíproca de su satisfacción.

***Adición.*** **La universalidad tiene aquí por punto de partida la autonomía de la particularidad y de ese modo la eticidad parece perdida desde ese punto de vista, pues para la conciencia la identidad de la familia es propiamente lo primero, divino e impositor de deberes. Pero ahora aparece la relación de que lo particular debe ser para mí lo primero determinante y es así superada la determinación ética. Pero respecto a eso, sólo estoy propiamente en el error, creyendo yo fijar lo particular, permanece no obstante lo universal y la necesidad de la conexión es lo primero y esencial: estoy por tanto, en el grado de la apariencia y permaneciendo mi particularidad lo determinante para mí, es decir, la finalidad, sirvo así a la universalidad, la cual mantiene propiamente sobre mí la última fuerza.**

* *Enciclopedia,* párrafos 64 y 81.

SEGUNDA SECCIÓN

# LA SOCIEDAD CIVIL

## § 182

La persona concreta, la cual, en cuanto *particular,* es a sí misma finalidad, como una totalidad de necesidades vitales y una mezcla de necesidad natural y de arbitrio, es el *principio primero* de la sociedad civil. Pero la persona particular en cuanto está esencialmente en relación con otra particularidad semejante, de suerte que cada una se hace valer y se satisface por la otra y a la vez simplemente sólo mediante la forma de la *universalidad,* el *otro principio, se mediatiza.*

*Adición.* **La sociedad civil es la diferencia que se coloca entre la familia y el Estado, aunque el perfeccionamiento de ella se sigue más tarde que el del Estado, ya que la diferencia presupone al Estado al cual ella, para subsistir, tiene que tener ante sí como autónomo. La creación de la sociedad civil pertenece por lo demás al mundo moderno, el cual sólo deja que hagan su derecho a todas las determinaciones de la idea. Si el Estado es representado como una unidad de distintas personas, como una unidad, que es sólo comunidad, sólo de ese modo es comprendida la determinación de la sociedad civil. Muchos de los modernos teóricos del Estado no han podido ofrecer ninguna otra opinión del Estado. En la sociedad civil cada uno se es finalidad; toda otra cosa es nada para él. Pero sin la referencia al otro, él no puede alcanzar la esfera de su finalidad: estos otros son por eso medios para la finalidad del particular. Pero la finalidad particular, mediante la referencia al otro, conforma la universalidad, y se satisface satisfaciendo a la vez al bienestar del otro. Estando vinculada la particularidad a la condición de la universalidad, la totalidad es el terreno de la mediación donde se hacen libres todas las singularidades, todas las virtualidades y accidentalidades del nacimiento y de**

**la felicidad, donde surgen las olas de todas las pasiones, las cuales son gobernadas sólo por la razón que aparece dentro. La particularidad, limitada por la universalidad, es únicamente la medida, por donde cada particularidad promueve su bienestar.**

§ 183

La finalidad egoísta, en su realización, condicionada así por la universalidad funda un sistema de dependencia universal de manera que la subsistencia y el bienestar del singular y su existencia empírica jurídica están entretejidos con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, está fundado en ello, y sólo en esta conexión es real y está asegurada. Se puede considerar a este sistema primeramente como el *Estado externo,* como *Estado de la menesterosidad* y del *entendimiento.*

§ 184

En esta escisión suya, la idea concede a los momentos *existencia empírica propia,* concede a la particularidad el derecho de desarrollarse y explayarse en todos los sentidos, y a la universalidad el derecho de manifestarse como fundamento y forma necesaria de la particularidad, así como el de manifestarse sobre ella y como su finalidad última. Es el sistema de la eticidad perdido en sus extremos, lo cual constituye el momento abstracto de la *realidad* de la idea, la cual aquí en este *fenómeno* externo es únicamente como *totalidad relativa* y *necesidad interna.*

***Adición.*** **Lo ético está perdido aquí en sus extremos y la unidad inmediata de la familia está desintegrada en una multiplicidad. La realidad es aquí exterioridad, disolución del concepto, independencia de los momentos existentes empíricamente que han llegado a ser libres. Habiendo caído separadamente particularidad y universalidad en la sociedad civil, ambas están sin embargo vinculadas y condicionadas recíprocamente. Cada uno parece hacer precisamente lo opuesto al otro y se figura poder ser en cuanto mantiene al otro distante de sí y, sin embargo, cada uno tiene al otro como su condición. Así, vemos a la mayoría considerar como una violación a su particularidad, por ejemplo, los pagos de impuestos, como algo hostil a ellos, lo cual va en desmedro de su finalidad: pero así, esto verdaderamente parece, pues la particularidad de la finalidad no es satisfecha sin lo universal, y un país en el que no se paga impuesto algu-**

**no, tampoco podría caracterizarse por el fortalecimiento de la particularidad. Asimismo, podría parecer que la universalidad se comportaría mejor si ella extrajera de sí la fuerza de la particularidad, como se efectúa, por ejemplo, en el Estado platónico, pero ello es de nuevo sólo una apariencia, siendo ambas sólo mediante la otra. Promoviendo mi finalidad, promuevo lo universal y esto promueve de nuevo mi finalidad.**

§ 185

La particularidad para sí, por una parte, como satisfacción de sus necesidades vitales que se manifiestan omnilateralmente, arbitrio contingente y preferencia subjetiva, se destruye a sí misma y a su concepto sustancial en su goce. Por otra parte, como infinitamente excitada y en permanente dependencia de la contingencia externa y del arbitrio, así como limitada por el poder de la universalidad, la satisfacción, tanto de las necesidades vitales necesarias como de las contingentes, es contingente. La sociedad civil, en sus oposiciones y enmarañamientos, ofrece así el espectáculo del exceso, de la miseria y de la corrupción física y ética común a ambas.

*Observación.* El desarrollo autónomo de la particularidad (confrontar párrafo 124) es el momento que se muestra en los antiguos Estados como la avasallante corrupción de las costumbres y el último fundamento de la decadencia de ellos. Estos Estados construidos, en parte, sobre el principio patriarcal y religioso, en parte, sobre el principio de una eticidad espiritual pero sencilla, y en general, sobre la intuición *original* natural, no podían soportar en si *(in sich)* la escisión de esa intuición y la infinita reflexión de la autoconciencia, y sucumbieron a esa reflexión en cuanto comenzó a manifestarse en el ánimo y luego en la realidad, por cuanto su principio, todavía sencillo, carecía de la fuerza verdaderamente infinita que sólo se encuentra en aquella unidad que deja a lo *opuesto* a la razón *disgregarse hasta su máxima intensidad* y lo tiene dominado, conservándose así en ello y *manteniéndolo en sí.*

Platón, en su Estado, representa la eticidad sustancial en su *belleza y verdad* ideales, pero no pudo acabar con el principio de la particularidad autónoma, que en su época, había irrumpido en la eticidad griega, sino que sólo le opuso su Estado sustancial, y hasta lo excluyó totalmente en su origen, el cual se encuentra en la *propiedad privada* y en la *familia,* y luego, en su desarrollo ulterior, en cuanto arbitrio propio y elección de profesión, etc. Esta falla es la que también hace desconocer la gran verdad *sustancial* de su

Estado y la que hace considerar habitualmente a la misma como un delirio del pensamiento abstracto, como lo que se suele llamar un *ideal.* El principio de la *personalidad autónoma infinita* del en sí *(in sich)* singular de la libertad subjetiva, el cual surgió internamente en la religión *cristiana,* y externamente por eso vinculado a la universalidad abstracta en el mundo *romano,* no llega a su derecho en aquella forma solamente sustancial del espíritu real. Este principio es, históricamente, más tardío que el mundo griego y, asimismo, la reflexión filosófica que ahonda en esa profundidad, es más tardía que la idea sustancial de la filosofía griega.

*Adición.* **La particularidad para sí es lo desenfrenado y desmesurado, y las formas de este desenfreno mismo son desmesuradas. El hombre aumenta sus deseos por sus representaciones y reflexiones, los cuales no son ningún círculo cerrado como el instinto del animal, y lo llevan al mal infinito. Pero, asimismo, por otra parte, la carencia y la necesidad son una desmesura y la complejidad de esta situación sólo puede llegar a su armonía mediante un Estado que las sojuzgue. Si el Estado platónico quiso excluir la particularidad no es para favorecerla de ese modo, pues tal ayuda contradiría el derecho infinito de la idea de dejar libre a la particularidad. En la religión cristiana ha surgido especialmente el derecho de la subjetividad como la infinitud del ser-para-sí y allí la totalidad tiene que contener el vigor de poner a la particularidad en armonía con la unidad ética.**

## § 186

Pero el principio de la particularidad, precisamente porque se desarrolla para sí hasta la totalidad, se cambia en la *universalidad, y* sólo en ésta tiene su verdad y el derecho de su realidad positiva. Esta unidad, la cual, a causa de la autonomía de ambos principios desde ese punto de vista de la escisión (párrafo 184), no es la identidad ética, y precisamente por eso no es como *libertad,* sino como *necesidad* de que lo *particular* se eleve a *la forma* de la *universalidad* y en *esta* forma busque y tenga su subsistir.

## § 187

Como ciudadanos de este Estado, los individuos son *personas privadas,* las cuales tienen como finalidad suya a su propio interés. Comoquiera que éste es mediado por lo universal, éste se les *aparece* así como *medio,* y así él puede ser

alcanzado por ellos sólo en cuanto ellos mismos determinan de modo universal su voluntad, su querer y su hacer, y se convierten en un *eslabón* de la cadena de esta *conexión.* El interés de la idea aquí, el cual no reside en la conciencia de estos socios de la sociedad civil como tal, es el *proceso* de elevar a la singularidad y naturalidad de ellos mediante la necesidad natural así como mediante el arbitrio de la necesidad vital, a la *libertad formal* y a la *universalidad* formal del *saber* y del *querer,* es el proceso de *constituir* a la subjetividad en su particularidad.

*Observación.* Se vincula, por una parte, con las representaciones de la *inocencia* del estado de naturaleza, de la sencillez de costumbres de los pueblos incultos y, por otra parte, con el modo de pensar que considera a las necesidades vitales y a su satisfacción, a los goces y comodidades de la vida particular, etc., como fines *absolutos,* el considerar a la *cultura* en el primer caso como algo solamente *externo,* perteneciente a la corrupción y, en el segundo, como *simple medio* para aquellos fines. Tanto la primera como la segunda visión muestran el desconocimiento de la naturaleza del espíritu y de la finalidad de la razón. El espíritu tiene su realidad sólo porque se escinde en sí *(in sich)* mismo, en las necesidades vitales naturales, y en la conexión de esta necesidad externa se da este límite y finitud, y precisamente de ese modo es como él se *constituye dentro de ellos,* los supera y conquista en ellos su existencia empírica *objetiva.* La finalidad de la razón no es, por tanto, ni aquella simplicidad natural de las costumbres, ni es el goce como tal en el desarrollo de la particularidad, el cual es obtenido por la cultura, sino que, en parte, la *sencillez natural,* es decir, el pasivo desinterés, y en parte, la rusticidad del saber y de la voluntad, es decir, la *inmediatez* y la *singularidad,* en las que está sumido el espíritu, sean eliminados, y antes que todo, que esta exterioridad suya alcance la racionalidad de *la que es capaz,* esto es, *la forma de la universalidad, la intelectualidad (Verständigkeit).* Sólo de este modo, el espíritu, en esta *exterioridad* como tal, es *doméstico* y *está cabe sí.* Su libertad tiene así en la misma una existencia empírica y él, en este elemento extraño *en sí (an sich)* a su determinación a la libertad, llega a ser *para* sí y sólo tiene que hacer con aquello en que está impreso su sello y es *producido* por él. Precisamente así, pues, la *forma de la universalidad* para sí en el pensamiento llega a la existencia, esto es, la forma que es el único elemento digno para la existencia de la idea.

Por tanto, la *cultura* en su determinación absoluta, es la *liberación,* y el *trabajo* de la más alta liberación, esto es, el punto de trán-

sito absoluto hacia la infinita sustancialidad subjetiva de la eticidad, no más inmediata, natural, sino espiritual, y elevada asimismo a la figura de la universalidad.

Esta liberación es en el sujeto el *duro trabajo* contra la mera subjetividad del comportamiento, contra la inmediatez del deseo, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y la arbitrariedad del capricho. El que ella sea este duro trabajo constituye una parte del disfavor que recae sobre ella. Pero es por este trabajo de la cultura que la voluntad subjetiva misma conquista en sí *(in sich)* la *objetividad,* en la que ella, por su parte, únicamente es digna y capaz de ser la *realidad* de la idea. Asimismo, esta forma de la universalidad, en la que se ha elaborado y elevado la particularidad, constituye la intelectualidad *(Verständigkeit),* a fin de que la particularidad se convierta en el verdadero *ser-para-sí* de la singularidad, y al dar ella a la universalidad del contenido que la colma y su infinita autodeterminación, ella misma es en la eticidad como subjetividad libre que es infinitamente para sí. Este es el punto de vista que demuestra a la *cultura* como momento inmanente de lo absoluto y su infinito valor.

*Adición.* **Entre hombres cultos se puede comprender primeramente que todos pueden hacer lo que otros hacen y no presumir de su particularidad, mientras que en el ámbito de hombres incultos ésta se muestra precisamente, puesto que el comportamiento no se rige según las propiedades universales del objeto. Asimismo, en la relación con otros hombres, el inculto puede ofenderlos fácilmente, puesto que él se descuida, y no tiene ninguna reflexión para los sentimientos ajenos. Él no quiere lastimar a los otros, pero su conducta no está en armonía con su voluntad. Por tanto, cultura es pulimento de la particularidad, para que ella se conduzca según la naturaleza de la cosa. La verdadera originalidad que produce las cosas exige verdadera cultura, mientras que la falsa originalidad acepta las majaderías que sólo se les ocurren a los incultos.**

§ 188

La sociedad civil contiene los tres momentos siguientes:

*A)* La mediación de la *necesidad* vital y la satisfacción del individuo por su trabajo y por el trabajo y la satisfacción de la necesidad de *todos los demás:* es el sistema de las *necesidades vitales.*

*B)* La realidad de lo universal de la libertad contenida en ella, la protección de la propiedad por la *administración de justicia.*

*C)* La prevención contra la accidentalidad subsistente en aquellos sistemas y el cuidado de los intereses particulares en cuanto algo *colectivo* mediante la *administración* y la *corporación.*

## A) *El sistema de las necesidades*

### § 189

Primeramente la particularidad como lo determinado en general frente a lo universal de la voluntad (párrafo 60) es *necesidad vital subjetiva* que logra su objetividad, su *satisfacción,* mediante:

*α)* Cosas externas, las cuales son precisamente la *propiedad* y el producto de necesidades y *voluntad* ajenas y

*β)* Mediante la actividad y el trabajo como lo que media entre ambos aspectos. Puesto que su finalidad es la satisfacción de la particularidad subjetiva, pero en la referencia a las necesidades vitales y a la libre voluntad ajenas, se hace valer la *universalidad,* es este aparecer de la racionalidad en esta esfera de la finitud el *entendimiento* el aspecto que viene a consideración y el cual constituye lo conciliante dentro de esta esfera.

*Observación.* La *economía política* es la ciencia que tiene su punto de partida en ese punto de vista, pero luego tiene que exponer el movimiento de las masas en su determinidad y complicaciones cualitativas y cuantitativas. Es ésta una de las ciencias que han surgido en los tiempos modernos como terreno suyo. Su desarrollo muestra el modo interesante como el *pensamiento* (ver Smith, Say, Ricardo)* desentraña desde la infinita copiosidad de singularidades que se encuentra primeramente ante él, los sencillos principios de la cosa y el entendimiento activo en ella y que la gobierna.

Por una parte, como lo reconciliador es reconocer, en la esfera de las necesidades vitales, esto que se encuentra en la cosa y que activa el aparecer de la racionalidad, así a la inversa, éste es el cam-

* Adam Smith (1723-1790), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth ofNations.* Londres, 1776; Jean-Baptiste Say (1767-1832), *Traité d'économie politique,* París, 1803; David Ricardo (1772-1823), *On the Principies ofPolitical Economy, andTaxation.* Londres, 1817.

po donde el entendimiento de los fines subjetivos y las opiniones morales manifiestan su descontento y su amargura moral.

*Adición.* **Hay ciertamente necesidades vitales universales como comer, beber, vestirse, etc., y ciertamente depende de circunstancias accidentales como son satisfechas. La tierra es aquí y allá más o menos fértil, los años son distintos en fecundidad, un hombre es activo, el otro perezoso, pero este hormigueo de arbitrio produce desde sí determinaciones universales, y esta aparente dispersión y ausencia de pensamiento es conservada por una necesidad, la cual se cumple por sí misma. Desentrañar esta necesidad es objeto de la economía política, una ciencia que hace honor al pensamiento porque encuentra la ley para una masa de contingencias. Es un interesante espectáculo ver cómo todas las conexiones son aquí interactuantes, cómo se agrupan las esferas particulares y tienen influencia en las otras y experimentan por ellas su promoción o su impedimento. Este pasar uno dentro del otro, en lo cual primeramente no se cree, porque todo parece remitir a lo arbitrario de lo singular, es ante todo notable y tiene una analogía con el sistema planetario, el cual siempre muestra a la vista sólo movimientos irregulares, pero cuyas leyes, sin embargo, pueden ser conocidas.**

### a) *La modalidad de la necesidad vital y de la satisfacción*

### § 190

El *animal* tiene un círculo limitado de medios y de modos de satisfacción de sus necesidades vitales, igualmente limitadas. El hombre, también en esta dependencia, manifiesta a la vez su superar a la misma y su universalidad, primeramente por la *multiplicación* de las necesidades vitales y de los medios, y luego por *descomposición* y diferencia de la necesitad vital concreta en partes singulares y aspectos, los cuales se convierten en necesidades vitales *particularizadas y,* por tanto, *más abstractas.*

*Observación.* En el derecho, el objeto es la *persona;* en el punto de vista moral, es el *sujeto;* en la familia, el *miembro de la familia;* en la sociedad civil en general, es el *ciudadano (Bürger)* (como *bourgeois)*;* aquí, en el punto de vista de las necesidades (confrontar párrafo 123, Observación) es el concreto de la *repre-*

* En francés en el original. *[N. del T.]*

*sentación* que se llama *hombre*. Por tanto, por primera vez aquí y también propiamente sólo aquí es que se habla de *hombre* en este sentido.

*Adición*. **El animal es algo particular, tiene sus instintos y no superan a los limitados medios de la satisfacción. Hay insectos que están ligados a una planta determinada; otros animales, que tienen un círculo más amplio, pueden vivir en distintos climas, pero siempre está presente algo limitado en comparación al círculo, en el que están los hombres. La necesidad de la vivienda y del vestido, la necesidad de no seguir dejando cruda a la alimentación, sino de hacerla adecuada a sí y destruir su natural inmediatez, hace que el hombre no la pase tan cómodamente como el animal y como espíritu tampoco debe pasarla tan cómodamente. El entendimiento, el cual concibe la diferencia, produce multiplicación en estas necesidades vitales, y puesto que el sabor y la utilidad son criterios de la apreciación, también son aprehendidos en ellos las necesidades vitales mismas. Por último, lo que tiene que ser satisfecho no es la necesidad, sino la opinión, y pertenece precisamente a la cultura disociar a lo concreto en sus particularidades. En la multiplicaron de las necesidades vitales yace justamente un obstáculo al deseo, pues aunque los hombres utilizan muchas cosas, la urgencia es para una de la que estarían necesitados no tan fuertemente, y es una señal de que la necesidad en general no es tan violenta.**

§ 191

Del mismo modo se *dividen* y *multiplican* los *medios* para las necesidades vitales particularizadas, en general, los modos de su satisfacción, los cuales se convierten de nuevo en fines relativos y en necesidades vitales abstractas; una multiplicación que progresa al infinito, la cual precisamente en la medida en que es una *diferencia* de estas determinaciones y una *apreciación* de la conformidad del medio a sus fines, constituye el refinamiento.

*Adición*. **Lo que los ingleses llaman comfortable* es algo absolutamente inagotable y en progreso infinito, pues cada comodidad muestra de nuevo su incomodidad y estas invenciones no admiten ningún término. Por tanto, llega a ser una necesidad vital no tanto de aquello que tienen de manera inmediata, sino más bien producida por los que procuran una ganancia mediante su surgimiento.**

* En ingles en el original. *[N. del T.]*

§ 192

Las necesidades vitales y los medios, como existencia empírica real, se convierten en un *ser* para *otro,* mediante cuyas necesidades vitales y trabajo está condicionada recíprocamente la satisfacción. La abstracción, la cual viene a ser una cualidad de las necesidades vitales y de los medios (ver párrafo precedente), viene a ser también una determinación de la relación recíproca de los hombres entre sí. Esta universalidad en cuanto ser *reconocido,* es el momento en que ella convierte a las necesidades vitales, medios y modos de la satisfacción en su aislamiento y abstracción, en necesidades vitales, medios y modos de la satisfacción *concretos en cuanto sociales.*

*Adición.* **Al tenerme que regir por el otro, se presenta aquí la forma de la universalidad. Yo adquiero de los otros los medios de la satisfacción y tengo que admitir por eso su opinión. Pero necesito producir a la vez medios para la satisfacción ajena. Por tanto, uno se refleja en el otro y así se vinculan: cada particular viene a ser así algo social. En el tipo de vestido, en las horas de comer, se encuentra una cierta conveniencia que se tiene que aceptar, porque en estas cosas no vale la pena querer mostrar su opinión, sino que es más discreto proceder como los otros.**

§ 193

Este momento viene a ser así una determinación de finalidad particular para los medios para sí, así como para el tipo y los modos de satisfacción de las necesidades vitales. Además, contiene inmediatamente la exigencia de la *igualdad* con los otros en ese punto. La necesidad vital de esta igualdad, por una parte, *y hacerse igual,* la *imitación* como por otra parte la necesidad vital de la particularidad, igualmente presente allí, de hacerse valer mediante una distinción, llegan a ser una fuente efectiva de la multiplicación de las necesidades vitales y de su propagación.

§ 194

Puesto que en las necesidades sociales vitales, en cuanto enlace de la necesidad inmediata o natural y de la necesidad espiritual de la *representación,* lo último, en cuanto lo uni-

versal, se convierte en preponderante, en ese momento social se encuentra el lado de la *liberación,* de modo que la rigurosa necesidad natural de la necesidad vital es ocultada, y el hombre se comporta respecto a *su opinión,* a saber respecto a una opinion universal y a una necesidad hecha sólo por él mismo, en lugar de respecto a una contingencia sólo externa, respecto a una contingencia interna, respecto al *arbitrio.*

*Observación.* Representar al hombre como si viviera en *libertad* respecto a las necesidades vitales en un así llamado estado de naturaleza en el que sólo tuviera las así llamadas necesidades naturales vitales simples y utilizara para su satisfacción sólo medios como se los ofrecía una naturaleza contingente, es, aun sin tomar en cuenta el momento de liberación que yace en el trabajo, de lo que se hablará más adelante, una opinión falsa, porque la necesidad natural vital como tal y su satisfacción inmediata sólo sería el estado de la espiritualidad sumida en la naturaleza y, por tanto, el estado de barbarie y de no-libertad; y la libertad yace únicamente en la reflexión de lo espiritual en sí, en su diferencia de lo natural y en su reflejo en ello.

§ 195

Esta liberación es *formal,* puesto que la particularidad de los fines permanece como fundamento del contenido. La orientación de la situación social a la multiplicación indeterminada y especificación de las necesidades vitales, medios y goces, los cuales, lo mismo que la diferencia entre necesidades vitales naturales e incultas, no tiene ningún límite: es el *lujo.* Éste es igualmente un aumento infinito de la dependencia y de la miseria las cuales tienen que vérselas con una materia que ofrece la infinita oposición —esto es, con medios externos de tipo particular— a ser propiedad de la voluntad libre, y de ese modo, con la absoluta dureza.

***Adición.*** **Diógenes, en su figura cínica total, es propiamente sólo un producto de la vida social ateniense, y lo que le determinó fue la opinión contra la cual actuó en general su estilo. Por tanto, éste no es independiente, sino que sólo surgió por lo social y es un producto grosero del lujo. Por una parte, donde radica el lujo en lo más alto, allí también, por otra parte, son igualmente grandes la necesidad y la abyección, y el cinismo es engendrado entonces por oposición al refinamiento.**

b) *La modalidad del trabajo*

§ 196

La mediación para preparar y procurar a las necesidades vitales *particularizadas* ej medio adecuado, igualmente *particularizado,* es *trabajo.* Éste, por los procesos más variados, especifica el material proporcionado inmediatamente por la naturaleza para estas finalidades múltiples. Esta elaboración da valor al medio y su conformidad a la finalidad, de modo que el hombre en su consumo se relaciona especialmente con producciones *humanas* y tales esfuerzos son los que él utiliza.

***Adición*. El material inmediato, que no necesita ser elaborado, es sólo modesto: el aire mismo se tiene que adquirir, puesto que hay que entibiarlo. Tal vez únicamente el agua puede ser bebida como se la encuentra. Sudor y trabajos humanos conquistan para el hombre los medios de la necesidad vital.**

§ 197

En la multiplicidad de las determinaciones y objetos que intervienen se desarrolla la *cultura teórica,* no sólo una multiplicidad de representaciones y conocimientos, sino también una movilidad y rapidez del representar y del transitar de una a otra representación, el concebir de relaciones más complicadas y universales, etc. Es la cultura del entendimiento en general y, en consecuencia, la del lenguaje. La *cultura práctica* mediante el trabajo consiste en la necesidad vital que se engendra y en el *hábito de la ocupación* en general; consiste, además, en la *limitación* del propio *hacer* según la naturaleza del material, por una parte, pero por otra parte, particularmente según el arbitrio ajeno y un hábito que procura mediante esta disciplina actividad *objetiva y* habilidad *válida umversalmente.*

***Adición*. El bárbaro es perezoso y se distingue del cultivado en que se empolla en la estupidez, pues la cultura práctica consiste precisamente en el hábito y en la necesidad de la ocupación. El torpe produce siempre algo distinto de lo que él quiere, porque él no es amo de su hacer, en**

**(mito que puede ser llamado diestro el trabajador que produce la cosa como ella debe ser y quien no encuentra ninguna aspereza en su hacer subjetivo frente a la finalidad.**

§ 198

Pero lo universal y objetivo en el trabajo se encuentra en la *abstracción,* la cual efectúa la especificación de los medios y de la necesitad vital, y por eso igualmente especifica la producción y origina la *división del trabajo.* El trabajo del individuo se hace *más sencillo* medíate la división y, a través de ello, mayor la destreza en su trabajo abstracto y mayor la cantidad de su producción. Al mismo tiempo, esta abstracción de la destreza y del medio completa la *dependencia* y el *intercambio* de los hombres para la satisfacción de las restantes necesidades vitales respecto a la necesidad total. La abstracción del producir hace al trabajo cada vez más mecánico, y por eso finalmente, capaz de que el hombre sea retirado de él y en su lugar *pueda ingresar la máquina.*

c) *La riqueza y las clases*

§ 199

En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades vitales, el *egoísmo objetivo* se transforma en la *contribución a la satisfacción de las necesidades vitales de todos los otros,* en la mediación de lo particular por lo universal como movimiento dialéctico, de tal modo que adquiriendo, produciendo y gozando cada uno para sí, de ese modo precisamente produce y adquiere para el goce de los otros. Esta necesidad que se encuentra en el enlace omnilateral de la dependencia de todos, es en lo sucesivo para cada uno la *riqueza universal* y *permanente* (ver párrafo 170), la cual contiene para ellos la posibilidad de participar en ella mediante su cultura y su destreza, para tener asegurada su subsistencia, así como lo adquirido, mediatizado por su trabajo, conserva y aumenta la riqueza universal.

## § 200

La *posibilidad de participación* en la riqueza universal, la riqueza particular, está, sin embargo, *condicionada* en parte por una base inmediata propia (capital), en parte, por la destreza, la cual, a su vez, está condicionada por aquél, pero además por las circunstancias contingentes, cuya multiplicidad produce las *diferencias,* en el desarrollo de las disposiciones corporales y espirituales, ya *para sí desiguales.* Esta diferencia, en esta esfera de la particularidad, se manifiesta en todas las direcciones y grados, y con las otras contingencias y arbitrios, tiene como consecuencia necesaria la *desigualdad* de *la riqueza* y de las *destrezas* de los individuos.

*Observación.* Contraponer la exigencia de la *igualdad* al *derecho objetivo de la particularidad* del espíritu contenido en la idea, el cual en la sociedad civil, no sólo no supera la desigualdad de los hombres puesta por la naturaleza —por el elemento de la desigualdad— sino que la produce desde el espíritu y la eleva a una desigualdad de la destreza, de la riqueza, e incluso de la cultura intelectual y moral, corresponde al entendimiento vacío que toma a su abstracto y a su deber por lo real y racional. Esta esfera de la particularidad, la cual se cree lo universal, conserva en sí *(in sich),* en esta identidad solamente relativa con lo universal, tanto la particularidad natural como la del libre arbitrio y, de ese modo, el residuo del estado de naturaleza. Además, es la razón inmanente en el sistema de las necesidades vitales humanas y de su movimiento, la que organiza a éste en una totalidad orgánica de diferencias (ver párrafo siguiente).

## § 201

El medio infinitamente variado y su movimiento, igualmente infinitamente entrelazado en la producción y el intercambio recíproco, se *juntan* y se *diferencian,* mediante la universalidad inmanente a su contenido, en *masas universales,* de modo tal que la conexión total se constituye en *sistema* de las necesidades vitales *particulares,* de sus medios y trabajos, de modalidades y maneras de la satisfacción y de la cultura teórica y práctica; sistemas a los cuales los individuos están asignados constituyendo una diferencia de las clases.

*Adición.* **El modo y manera de la participación en la riqueza universal es dejada a la particularidad de los individuos, pero la diferencia universal de la especialización de la sociedad civil es algo necesario. Si la primera base del Estado es la familia, las clases son la segunda. Ésta es tan importante porque las personas privadas, aunque egoístas, tienen la necesidad de dirigirse según las otras. Aquí está, por tanto, la raíz por la que el egoísmo se vincula a lo universal, al Estado, cuya preocupación tiene que ser que este vínculo sea sólido y firme.**

§ 202

Según *el concepto,* las clases se determinan como clase *sustancial* o inmediata, la clase reflexiva o *formal,* y luego como clase *universal.*

§ 203

a) La *clase sustancial* tiene su riqueza en los productos naturales de un *suelo,* al cual trabaja, y capaz de ser propiedad privada excluyente, y no sólo exige uso indeterminado, sino elaboración objetiva. Frente a la vinculación del trabajo y de la ganancia a épocas naturales *singulares* y frente a la dependencia de la renta a la variable cualidad del proceso natural, la finalidad de la necesidad se convierte en una *previsión* del futuro, pero conserva por sus condiciones la modalidad de una subsistencia menos mediatizada por la reflexión y la propia voluntad, y conserva en ella en general una eticidad inmediata que descansa en relaciones familiares y en la confianza.

*Observación.* Con razón se ha colocado el comienzo verdadero y la primera institución del Estado en la introducción de la *agricultura* al lado de la introducción del *matrimonio,* puesto que aquel principio trae consigo la transformación y, por tanto, la propiedad privada excluyente (ver párrafo 170, Observ.), y la vida errante del salvaje que busca su subsistencia en el nomadismo es reducida a la tranquilidad del derecho privado y a la seguridad de la satisfacción de la necesidad vital, con lo cual se vincula la limitación del amor sexual al matrimonio, y con ello, la ampliación de ese enlace a una unión *duradera,* universal en sí *(in sich)* de la necesidad vital al *cuidado de la familia* y de la posesión al *bien de la familia.* Seguridad, consolidación, duración de la satisfacción de las necesidades

vitales, etc., caracteres por los cuales se recomiendan ante todo estas instituciones, no son otra cosa que formas de la universalidad y configuraciones de cómo la racionalidad, la absoluta finalidad última, se hace valer en esos objetos. Para esta materia, nada puede ser más interesante que las *aclaraciones* tan ingeniosas como eruditas de mi muy apreciado amigo el señor Creuzer, las cuales nos ha dado particularmente en el cuarto tomo de su *Mitología* y *Simbólica* sobre las fiestas, imágenes y santuarios *agrarios* de los antiguos, los cuales se hicieron conscientes de la introducción de la agricultura y de las instituciones vinculadas a ella como hechos divinos, consagrándoles así veneración religiosa.

El que el carácter sustancial de esta clase, con respecto a las leyes del derecho privado, y en particular a la administración de justicia así como con respecto a la enseñanza y a la cultura y también con respecto a la religión, traiga consigo modificaciones, *no* en consideración al *contenido sustancial,* sino en consideración a la *forma* y al *desarrollo de la reflexión,* a una consecuencia posterior, la cual tiene lugar igualmente en consideración a las otras clases.

***Adición*. En nuestra época, la agricultura es cultivada también de manera reflexionante, como una fábrica, y adopta entonces un carácter de la segunda clase pugnante con su naturalidad. No obstante, esta primera clase conservará cada vez más la manera de la vida patriarcal y la disposición de ánimo de la misma. El hombre acepta aquí, con sentimiento inmediato, a lo dado y admitido y se agradece a Dios por ello, y vive en la confianza fiel de que este bien es duradero. Lo que él obtiene, le alcanza: lo utiliza, pues siempre le vuelve. Ésta es la sencilla disposición de ánimo no dirigida a la adquisición de riqueza: se la puede llamar también tradicional, por cuanto consume lo que está allí. En el ámbito de esta dase, la naturaleza hace lo principal y la propia laboriosidad en cambio es lo subordinado, en tanto que en el ámbito de la segunda clase el entendimiento es lo esencial, y el producto natural sólo puede ser considerado como un material.**

## § 204

*b)* La *clase industrial* tiene como quehacer *la transformación* del producto natural y, para los medios de su subsistencia, está entregada a su *trabajo,* a la *reflexión* y al entendimiento, así como esencialmente a la mediación con las necesidades vitales y el trabajo de los otros. Lo que ella produce y lo que consume ha de agradecerlo principalmente *a sí misma,* a su propia actividad. Su quehacer se diferencia de nuevo en cuanto trabajo para necesidades vitales individuales de manera más concreta, y a solicitud de individuos, en la

*clase de los artesanos;* en cuanto masa total de trabajo más abstracto para necesidades vitales individuales, pero de uso más universal, en la *clase de los fabricantes;* y en cuanto quehacer del cambio de medios aislados entre ellos, especialmente mediante el medio universal de cambio, el dinero, en el cual el valor abstracto de todas las mercancías es real, en la *clase mercantil.*

***Adición.*** **El individuo en la clase industrial está entregado a sí, y este autosentimiento se vincula a la exigencia de una situación jurídica más estricta. El sentido para la liberad y el orden ha surgido por eso principalmente en las ciudades. En cambio, la primera clase ha de pensar menos en sí misma: lo que obtiene es dádiva de un extraño, de la naturaleza. Este sentimiento de la dependencia es en ella algo primero y de ese modo se enlaza esto fácilmente también a los hombres: soportar lo que**

**la segunda, más a la libertad.**

§ 205

*c)* La *clase universal* tiene como quehacer suyo los *intereses universales* de la situación social y, en consecuencia, tiene que ser dispensada del trabajo directo para las necesidades vitales, ya sea mediante el patrimonio privado, ya sea porque es indemnizado por el Estado que solicita su actividad, de manera que el interés privado encuentra su satisfacción en su trabajo para lo universal.

§ 206

La *clase,* en cuanto particularidad que llega a ser objetiva para sí misma, se divide, por una parte, según el concepto, en sus diferencias universales. Pero, por otra parte, a qué clase particular pertenece el *individuo,* en ello influye la manera de ser, el nacimiento y las circunstancias, pero la última y esencial determinación se encuentra en la *opinión subjetiva* y en el *libre arbitrio particular,* los cuales, en esta esfera, se dan su derecho, su mérito y su honor, de modo que *lo que* en ella ocurre por *necesidad interna,* está *mediatizado* a la vez *por el libre arbitrio* y para la conciencia subjetiva tiene la figura de ser el trabajo de su voluntad.

*Observación.* También en este aspecto se manifiesta, en relación al principio de la particularidad y del libre arbitrio subjetivo, la diferencia entre la vida política de Oriente y de Occidente y la del mundo antiguo y la del mundo moderno. La división en clases de la totalidad se genera en aquellos ciertamente *objetivamente por sí mismo,* porque ella *en sí (an sich)* es racional, pero el principio de la particularidad subjetiva no recibe en ese ámbito al mismo tiempo su derecho, siendo confiada, por ejemplo, a los gobernantes la adscripción de los individuos en las clases, como en el Estado *platónico (República,* III), o al *mero* nacimiento, como en las *castas indias.* Así, la particularidad subjetiva, no admitida en la organización de la totalidad y no reconciliada en ella, se manifiesta por esta razón como hostil, como corruptora del orden social (ver párrafo 185, Observación), por cuanto ella surge como momento esencial. O bien ese orden social es derribado, como en los Estados griegos y en la República romana, o si ese orden se mantiene en cuanto tiene poder o acaso autoridad religiosa, ella se manifiesta como corrupción interna y degradación pública, como en cierto modo ocurrió entre los *lacedemonios* y ahora es el caso hoy plenamente entre los indios. Pero mantenida por el ordenamiento objetivo en conformidad con él y mantenida a la vez en su derecho, la particularidad subjetiva se convierte en principio de toda vitalidad de la sociedad civil, del desarrollo de la actividad pensante, del mérito y del honor. El reconocimiento y el derecho de que lo que es necesario por la razón en la sociedad civil y en el Estado ocurre a la vez *mediatizado por el libre arbitrio,* es la determinación más próxima de lo que se llama particulannente en la representación universal *libertad* (párrafo 121).

§ 207

El individuo se da realidad sólo entrando en la *existencia empírica* en general y, de ese modo, en la *particularidad determinada,* limitándose así *exclusivamente* a una de las esferas *particulares* de la necesidad vital. La disposición de ánimo ética en este sistema es, por tanto, la *honradez* y el *honor de clase,* convirtiéndose por propia determinación mediante su actividad, su celo y habilidad, en miembro de uno de los momentos de la sociedad civil y manteniéndose como tal, y cuidándose de sí sólo por esta mediación con lo universal, así como siendo *reconocido* de este modo en su representación y en la representación ajena.

La *moralidad* tiene su lugar propio en esta esfera, en la que es predominante la reflexión en su obrar, la finalidad de las necesidades vitales particulares y del bienestar, y la contingencia en la satisfacción de las mismas convierte también en deber una asistencia contingente e individual.

*Observación.* El que el individuo se resista al comienzo (especialmente en la juventud) contra la representación de decidirse respecto a una clase particular y que considere a ésta como una limitación de su determinación universal y como una mera necesidad *externa,* reside en el pensamiento abstracto, el cual permanece en lo universal y, por eso, en lo irreal, y no reconoce que, para existir *empíricamente,* el concepto general entra en la diferencia del concepto y de su realidad y, de ese modo, en la determinidad y particularidad (ver párrafo 7) y que sólo así puede adquirir realidad y objetividad ética.

***Adición.*** **Con la expresión de que el hombre tiene que ser algo entendemos que él pertenece a una clase determinada, pues este algo quiere decir que él entonces es algo sustancial. Un hombre sin clase es una simple persona privada y no figura en universalidad real. Por otra parte, se puede tomar al singular en su particularidad por lo universal y figurarse que cuando él se encuentra en una clase él se abandona a algo inferior. Ésta es la falsa representación de que cuando algo adquiere una existencia empírica, la cual es necesaria para él, por ello se limita y se abandona.**

§ 208

El principio de este sistema de las necesidades vitales, en cuanto particularidad propia del saber y del querer, posee la universalidad que es *en sí (an sich)* y *para sí,* la universalidad de la *libertad* solamente abstracta, y de este modo como *derecho* de propiedad, pero la cual ya no es más solamente *en sí (an sich),* sino en su realidad vigente, como *protección de la propiedad,* mediante la *administración* de *justicia.*

### B) *La administración de justicia*

§ 209

Lo relativo del intercambio de las necesidades *vitales* y del trabajo para ellas, tiene ante todo su *reflexión en sí (in sich),* en general en la personalidad infinita, *en el derecho*

(abstracto). Pero esta esfera de lo relativo, como *cultura,* es la que da al derecho la *existencia empírica,* como para ser *umversalmente reconocido, sabido y querido* y, mediante este ser sabido y querido, tener validez y realidad objetiva.

*Observación.* Pertenece a la cultura, al *pensar* como conciencia del individuo en la forma de la universalidad, el que yo sea concebido como persona *universal,* en la que *todos* son idénticos. Así, el *hombre* vale *porque él es hombre,* no porque él sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc. Esta conciencia, por la que el *pensamiento* vale, es de infinita importancia. Sólo luego es defectuoso cuando se fija como *cosmopolitismo* para oponerse a la vida concreta del Estado.

*Adición.* **Por una parte, mediante el sistema de la particularidad es que el derecho externo se hace necesario como protección para la particularidad. Aunque proviene del concepto, aparece, sin embargo, en la existencia porque es útil para la necesidad. Se tiene así que el pensamiento del derecho tiene que ser constituido para el pensamiento y no permanecer más en lo meramente sensible: se tiene que conformar a los objetos la forma de la universalidad y regirse igualmente en la voluntad según algo universal. Sólo después que los hombres han inventado necesidades vitales múltiples y la adquisición de las mismas se devora en la satisfacción, se pueden constituir leyes.**

## § 210

La realidad objetiva del derecho, por una parte, es la de ser para la conciencia, llegar a ser *sabida* en general, y por otra para tener la fuerza de la realidad y *valer* y así también ser *sabida* como *válida umversalmente.*

### a) *El derecho como ley*

## § 211

Lo que es *en sí (an sich)* derecho es *puesto* en su existencia empírica objetiva, es decir, determinado mediante el pensamiento para la conciencia y es *conocido* como lo que es derecho y vale: *la ley,* mediante esta determinación *el derecho* es derecho *positivo* en general.

*Observación.* Poner algo como universal, es decir, llevarlo a la conciencia como universal, es manifiestamente *pensar (confrontar* arriba *Observaciones,* párrafos 13 y 21); retrotrayendo al contenido a su forma más simple, el pensamiento le da su última determinidad. Lo que es derecho consigue solamente así, porque llega a ser ley, no sólo la *forma* de su universalidad, sino su verdadera determinidad. Por tanto, en la representación del legislador hay que tener ante sí no meramente un momento por el que algo es expresado como regla de conducta válida para todos, sino que el momento interno esencial, previo a eso otro, es el *conocimiento del contenido* en su *universalidad determinada.* Los *derechos consuetudinarios* mismos —pues sólo los animales tienen su ley en el instinto, pero sólo los hombres son los que la tienen como costumbre— contienen el momento de ser y de llegar a ser *sabidos* como *pensamientos.* Su diferencia respecto a las leyes consiste únicamente en que ellas son sabidas de una manera subjetiva y accidental y, por tanto, son más indeterminadas para sí y más empañada la universalidad del pensamiento; aparte de eso el conocimiento del derecho, según este y aquel aspecto y en general, es una propiedad accidental de unos pocos.

El que por su forma de ser como *costumbres* deben tener la ventaja de haber pasado en la *vida* (por lo demás, hoy se habla precisamente muchísimo de *vida* y de *pasar en la vida* donde se trata de los asuntos y del pensamiento más muertos) es una ilusión, porque las leyes vigentes de una nación, por haber sido escritas y recopiladas, no dejan de ser sus costumbres. Si los derechos consuetudinarios llegan a ser recopilados y ordenados, lo cual tiene que ocurrir pronto en un pueblo que ha logrado alguna cultura, entonces esta recopilación es el *código,* el cual ciertamente, porque es mera recopilación, se caracterizará por su *aspecto informe,* su indeterminidad y defectuosidad. Lo distinguirá especialmente de un código propiamente dicho el que éste concibe pensando y expresa a los principios del derecho en su *universalidad* y, por lo tanto, en su determinidad. Como es sabido, el derecho nacional de Inglaterra, o derecho común, está contenido en *Estatutos* (leyes formales) y en una llamada *ley no escrita.* Por lo demás, esta ley no escrita está igualmente bien escrita y su conocimiento puede y debe ser adquirido únicamente mediante lecturas (de muchos volúmenes en cuarto que ella llena). Pero los conocedores de ese derecho relatan la enorme confusión que se encuentra tanto en la administración de justicia como en las cosas. Destacan particularmente la circunstancia de que, comoquiera que esta ley no escrita está contenida en las decisiones de las cortes y de los jueces, los jueces se convierten en legisladores perpetuos, de manera que ellos, respecto a la autoridad de sus predecesores, que no han hecho otra

cosa que haber expresado la ley no escrita, están instruidos por dicha autoridad, como, asimismo, *no* lo están, ya que ellos mismos poseen en sí *(in sich)* la ley no escrita y por eso poseen el derecho de juzgar a las decisiones precedentes si están o no conformes a la misma.

Contra una confusión semejante, la cual pudo surgir en la tardía administración de justicia romana por la autoridad de distintos jurisconsultos famosos, fue hallado por un emperador el ingenioso recurso que lleva el nombre de *ley de las citaciones* y que introducía una especie de institución colegiada entre los *juristas muertos en el pasado,* con mayoría de votos y un presidente (ver la *Historia del Derecho Romano,* de Hugo, párrafo 354). Rehusar a una nación culta o a su clase jurídica la capacidad de hacer un código* —puesto que no puede tratarse de hacer un sistema de leyes *nuevas* según su *contenido,* sino de reconocer al contenido legal existente en su universalidad determinada, es decir, concebirlo *pensando* con adiciones de su aplicación a lo particular—, sería una de las mayores afrentas que podría hacerse a una nación o a aquella clase.

*Adición.* **Tanto el sol como los planetas tienen también sus leyes pero no las saben: los bárbaros son regidos por instintos, costumbres, sentimientos, pero no tienen ninguna conciencia de ello. Siendo puesto y concebido el derecho, se derrumba todo lo accidental del sentimiento, de lo mío, la forma de la venganza, de lo despiadado, del egoísmo, y así solamente logra el derecho su verdadera determinidad y llega a su estimación. Sólo mediante la disciplina del concebir llega el derecho a ser capaz de universalidad. Que haya colisiones por la aplicación del derecho, en los que tiene su sitio el entendimiento del juez, es enteramente necesario, porque de lo contrario sería la introducción de algo completamente maquinal. Si se llegara a abolir las colisiones porque se quiere abandonar la discreción del juez, tal solución es sumamente mala, porque también la colisión pertenece al pensamiento, a la conciencia pensante y a su dialéctica, pero sería arbitrario la mera decisión por el juez.**

**Se aduce en la regla para el derecho consuetudinario, que éste sería vital, pero esta vitalidad, que significa la identidad de la determinación con el sujeto, tampoco constituye la esencia del asunto; el derecho tiene que ser sabido pensadamente, tiene que ser un sistema en sí mismo** (in sich), **y sólo como tal puede valer en una nación cultivada. Cuando se ha denegado a los pueblos, en los tiempos más recientes, la vocación para la legislación, esto no sólo es un ultraje, sino que también contiene el absurdo de que en la cantidad infinita de leyes existentes nunca se confía a los individuos la habilidad de reducirlas a un sistema consecuente, en**

* Polémica controversia con las proposiciones de la escuela del derecho histórico, las cuales había desarrollado Federico Carlos Savigny (1779-1861) en el escrito *De la vocación de nuestra época para la legislación y la ciencia del derecho.* Heidelberg, 1814.

**tanto que la sistematización, es decir, el elevar a lo universal, es la infinita urgencia del tiempo. Asimismo, se considera superior la recopilación de decisiones como ellas se encuentran en el** Corpus juris **que un código elaborado en el sentido más universal, por cuanto en tales decisiones todavía está fijada una cierta particularidad y un recuerdo histórico a los cuales no se quiere renunciar. Cuán perjudicial son semejantes recopilaciones, lo manifiesta suficientemente la** praxis **del derecho inglés.**

§ 212

En esta identidad del *ser en sí (Ansichseins)* y del *ser puesto (Gesetztseins)* sólo tiene obligatoriedad como *derecho* lo que es *ley (Gesetz).* Puesto que el ser puesto constituye el lado de la existencia empírica, en la que puede intervenir también lo contingente del capricho y de otra particularidad, así lo que es ley, en su contenido, puede todavía ser distinto de lo que es derecho en *sí (an sich).*

*Observación.* Por tanto, en el derecho positivo aquello que es *conforme a la ley* es la fuente del conocimiento de lo que es derecho o correctamente, de lo que es de *derecho.* La ciencia del derecho positivo, en cuanto es una ciencia histórica, tiene a la autoridad como su principio. Por lo demás, lo que aún puede ocurrir, es asunto del entendimiento y concierne al ordenamiento externo, la coordinación, la consecuencia, la aplicación posterior, etc. Si el entendimiento se interna en la naturaleza de la cosa misma, las teorías manifiestan así, por ejemplo, la del derecho penal, lo que él adereza con su razonamiento, desde el fundamento. Puesto que la ciencia positiva posee, por una parte, no sólo el derecho, sino también el deber necesario, de deducir de sus datos positivos en todas las singularidades tanto los progresos históricos como las aplicaciones y fracturas de las determinaciones jurídicas dadas, asimismo, por otra parte, no debe asombrarse al menos absolutamente, aunque lo considere como una *contrapregunta* para su quehacer, si según todas estas pruebas una determinación de derecho es racional. (Comparar sobre el *entender,* párrafo 3, Observación.)

§ 213

El derecho, ya que entra en la existencia empírica primeramente en la forma del ser puesto *(Gesetztseins),* entra también, según el *contenido,* como *aplicación* en relación a la

*materia (Stoff)* de las relaciones y especies de propiedad y de contratos que se singularizan y desarrollan al infinito en la sociedad civil, además de las relaciones éticas que se basan en el ánimo, el amor y la confianza, aunque solamente en cuanto éstas contienen el aspecto del derecho abstracto (párrafo 159). El aspecto moral y los mandamientos morales, en cuanto conciernen a la voluntad según su subjetividad y particularidad más propias, no pueden ser objeto de la legislación positiva. Otra materia suministran los derechos y deberes que fluyen de la administración de justicia, del Estado, etc.

*Adición.* **En las más altas relaciones del matrimonio, el amor, la religión, el Estado, sólo los aspectos pueden ser objeto de la legislación, los cuales son capaces, según su naturaleza, de tener a la exterioridad en sí** (an sich). **Sin embargo, la legislación de distintos pueblos constituye una gran diferencia. Entre los chinos, por ejemplo, la ley del Estado es que el marido debe amar a su primera esposa más que a las otras mujeres que él tiene. Asimismo, se encuentran en las más antiguas legislaciones muchas prescripciones sobre felicidad y honradez, las cuales son inadecuadas a la naturaleza de la ley, porque caen totalmente en lo interno. Sólo en el juramento, donde las cosas son sometidas a la certeza moral, tienen que ser consideradas honradez y fidelidad como sustancial.**

## § 214

Pero, aparte de la aplicación a lo *particular,* el ser puesto *(Gesetztseins)* del derecho contiene la *aplicabilidad* al *caso singular.* De este modo entra en la esfera de lo *cuantitativo* indeterminado por el concepto (de lo cuantitativo para sí o como determinación del valor en el ámbito del cambio de un cualitativo frente a otro cualitativo). La determinidad del concepto sólo proporciona un límite dentro del cual todavía se encuentra un cierto juego. Pero éste tiene que ser eliminado con vista a la realización, con lo cual interviene una decisión accidental y arbitraria dentro de aquel límite.

*Observación.* En esta agudización de lo universal, no sólo hasta lo particular, sino hasta la individualización, es decir, hasta la *aplicación inmediata,* es donde especialmente se encuentra lo *puramente positivo* de la ley. No se deja determinar *racionalmente* ni decidir mediante la aplicación de una determinidad proveniente del concepto si sería lo correcto un castigo corporal de cuarenta golpes o de cuarenta menos uno, ni si una multa de cinco táleros

en vez de cuatro táleros y veintitrés céntimos, etc., ni si un encarcelamiento de un año y uno, dos o tres días. Y, sin embargo, ya un golpe, un tálero o un céntimo, una semana, un día de cárcel de más o de menos, es una injusticia.

La razón misma es la que reconoce que la contingencia, la contradicción y la apariencia, tienen su esfera y derecho, *aunque limitados* y no se esfuerza por llevar tales contradicciones a lo igual y a lo justo. Aquí únicamente está el *interés de la realización,* el interés de ser determinado y decidido en general, sea del modo que se quiera (dentro de cierto límite).

Este decidir pertenece a la certeza formal de sí misma, a la abstracta subjetividad, la cual puede atenerse totalmente a que ella —*dentro de aquel límite*— solamente corte y estipule, de modo que esté estipulado, o también puede contener tales razones de determinación: que una cifra es *redonda o* que la cifra sea cuarenta menos uno. Que la ley quizás no establezca esta última determinidad a la cual exige la realidad, sino que ella permita decidir al juez, y lo limite sólo mediante un mínimo y un máximo, nada hace a la cosa, pues este mínimo y ese máximo son cada uno tal número redondo, y no niega que sea concebida por el juez una tal determinación finita, puramente positiva, sino que la admite como necesaria.

*Adición.* **Es esencial un aspecto a las leyes y a la administración de justicia, las cuales contienen una contingencia, y que reside en que la ley es una determinación universal que debe ser aplicada a un caso singular. Si se quisiera protestar contra esta contingencia se expresaría una abstracción. Lo cuantitativo de una pena, por ejemplo, no puede ser adecuado a ninguna determinación, y también lo que es decidido es, según este lado, siempre una arbitrariedad. Pero esta contingencia es necesaria, y si se argumenta de esto contra un código en general de que no sería perfecto se desatiende precisamente el lado en el que no hay que alcanzar una perfección y, por tanto, tiene que ser aceptado como se encuentra.**

### b) *La existencia empírica de la ley*

### § 215

La obligatoriedad respecto a la ley incluye por el lado del derecho de la autoconciencia (párrafo 132 con la Observación) la necesidad de que las leyes sean dadas *a conocer universalmente.*

*Observación.* Colgar a las leyes tan alto, como hizo Dionisio el Tirano, a fin de que ningún ciudadano pudiera leerlas, o sepultarlas en el extenso aparato de libros eruditos, de recopilaciones de

decisiones discordantes de juicios y opiniones, de costumbres, etc., y además de esto en un idioma extraño a fin de que el conocimiento de las leyes vigentes sea accesible sólo a aquellos que se han especializado en ello, es una y la misma injusticia. Los gobernantes que han dado a sus pueblos una recopilación, aunque informe, como Justiniano, o mejor aún, un derecho *nacional* como código ordenado y determinado, han sido no sólo los más grandes benefactores de ellos y han sido enaltecidos con agradecimiento por esto, sino que han ejercido así un gran acto de justicia.

*Adición.* **La clase de los juristas, la cual tiene el conocimiento especial de la ley, considera frecuentemente a ésta como su monopolio, y quien no sea del oficio no debe entrometerse. Así aceptaron mal los físicos a la teoría de los colores de Goethe, porque no era del oficio, y además de esto, un poeta. Pero así como alguien no necesita ser zapatero para saber si los zapatos le cuadran, tampoco necesita en general pertenecer al oficio para tener conocimiento sobre los objetos que son de interés general. El derecho concierne a la libertad, y ésta es lo más digno y más sagrado en el hombre, lo cual él tiene que conocer en cuanto debe ser obligante para él.**

## § 216

Para el código público se deben exigir, por una parte, determinaciones sencillas, por otra parte, la naturaleza de la *materia finita* lleva a determinaciones sin fin. Por una parte, el volumen de las leyes debe ser un todo cerrado y acabado, por otra parte, es la necesidad vital continua de nuevas determinaciones legales. Pero ya que esta antinomia recae en la *especialización* de los principios generales, los cuales permanecen firmemente establecidos, de este modo el derecho permanece incólume en un código acabado, en tanto que estos principios sencillos y universales para sí, distintos de su especialización, son concebibles y formulables.

*Observación.* Una fuente importante de la complicación de la legislación se encuentra ciertamente cuando en las instituciones originarias que contienen una injusticia, y son, por tanto, meramente históricas, penetra con el tiempo lo racional, lo en sí *(an sich)* y para así jurídico, como arriba fue observado en el derecho romano (párrafo 180, Observación); en el antiguo derecho feudal, etc. Pero es esencial reconocer que la naturaleza de la materia finita misma trae consigo el que en ella la aplicación también de las determinaciones racionales en sí *(an sich)* y para sí, de las determi-

naciones universales en sí, conducen al progreso en lo infinito. Exigir a un código la perfección, que debe ser absolutamente acabado y en modo alguno capaz de ulteriores determinaciones —una exigencia que es especialmente una enfermedad *alemana*—, y en razón de que no puede llegar a ser tan perfecto, no dejarlo llegar a algo sedicentemente imperfecto, es decir, no dejarlo llegar a la realidad, descansan ambos en el desconocimiento de la naturaleza de los objetos finitos, como lo es el derecho privado, en cuanto en éstos la llamada perfección es lo *perenne de la aproximación,* y en el desconocimiento de la diferencia entre la razón universal y el entendimiento universal y cuya aplicación a la materia de la finitud y singularidad marcha en lo infinito. «Le plus grand ennemi du bien c'est le mieux»[1], es la expresión del sano entendimiento humano verdadero contra el entendimiento vano razonante y reflexivo.

*Adición.* **Perfección quiere decir la perfecta recopilación de todo lo singular, lo que pertenece a una esfera, y en este sentido ninguna ciencia y conocimiento podrían ser perfectos. Si se dice que la filosofía o cualquier ciencia serían imperfectas, reside allí la creencia de que habría que esperar hasta haberlas completado, pues todavía faltaría lo mejor. Pero de este modo nada progresaría, ni la geometría aparentemente cerrada, en la que no obstante surgen nuevas determinaciones, ni la filosofía, la cual ciertamente tiene que ver con la idea universal, pero no obstante siempre puede ser posteriormente especializada. Ley universal siempre fueron antes los Diez Mandamientos: por tanto, por cuanto un código no puede ser perfeccionado, no formular la ley: no matarás, resulta como un absurdo; cada código podría aún ser mejor, la reflexión ociosa debe afirmar esto, pues lo más egregio, lo supremo, lo más bello, aún podría ser pensado más egregio, más supremo y más bello. Pero un grande y viejo árbol se ramifica cada vez más, sin que por eso llegue a ser un nuevo árbol. Sin embargo, sería estúpido no querer plantar ningún árbol a causa de las nuevas ramas que pudieran brotar.**

## § 217

Así como en la sociedad civil el derecho *en sí (an sich)* llega a ser ley, así también la precedente existencia empírica *inmediata* y abstracta de mi derecho individual llega a la significación del ser reconocido como una existencia empírica en el querer y el saber universal existentes. Las adquisiciones y acciones sobre la propiedad tienen que ser, por tanto, emprendi-

[1] «El mayor enemigo de lo bueno, es lo mejor». En francés en el original. *[N. del T.]*

das y dotadas con la forma que les da esa existencia empírica. La propiedad descansa ahora en el *contrato* y en las *formalidades* que la hace apta para la prueba y jurídicamente válida.

*Observación.* Los tipos de adquisición y los títulos originales, es decir, inmediatos (párrafos 54 y siguientes) se desvanecen en la sociedad civil propiamente dicha o se presentan sólo como contingencias individuales o momentos limitados. En parte, es el sentimiento que permanece en lo subjetivo, en parte es la reflexión, la cual conserva sus esencialidades, los que rechazan las formalidades, a las que, por su parte, el entendimiento muerto fija de nuevo frente a la cosa y puede acrecentar hasta lo infinito. Por lo demás, yace en el curso de la cultura lograr desde la forma sensible e inmediata de un contenido, con largo y penoso trabajo, a la forma de su pensamiento, y de ese modo, una expresión sencilla adecuada a él, de modo que en la situación de una cultura jurídica sólo incipiente las solemnidades y formalidades se realizan con la mayor prolijidad y valen como la cosa misma más que como símbolo; de donde también en el derecho romano han sido conservadas una cantidad de determinaciones y particularmente de expresiones provenientes de solemnidades, en vez de ser sustituidas por determinaciones de pensamiento y su expresión adecuada.

***Adición.*** **La ley es el derecho en cuanto lo puesto, lo que era en sí** (an sich). **Yo poseo algo, tengo una propiedad, a lo que ne cogido en cuanto mostrenco: esto tiene que ser ahora reconocido y puesto como lo mío. En la sociedad, por esa razón, en relación a la propiedad, ocurren** formalidades: **se colocan mojones como señales para el reconocimiento de la propiedad ajena; se establecen libros de hipoteca, registro de la propiedad. La mayoría de la propiedad en la sociedad civil descansa en el contrato, cuyas formalidades son fijas y determinadas. Se puede tener contra tales formalidades una aversión, y opinar que estarían allí solamente para producir dinero a la autoridad; se puede incluso considerar como algo ofensivo, puesto que el dicho: «un hombre, una palabra», ya no vale más, pero lo esencial de la forma es que lo que es en sí** (an sich) **derecho, también sea puesto como tal. Mi voluntad es una voluntad racional, ella vale, y este valer debe ser reconocido por los otros. Aquí hay que desechar mi subjetividad y la de los otros, y la voluntad tiene que lograr seguridad, firmeza y objetividad, las cuales sólo puede obtener mediante la forma.**

§ 218

Puesto que propiedad y personalidad tienen en la sociedad civil reconocimiento y validez legales, el *delito* ya no es solamente violación de un *infinito subjetivo,* sino también la

de la cosa *universal,* la cual tiene en sí *(an sich)* una existencia sólida y firme. De este modo aparece el punto de vista de la peligrosidad de la acción para la sociedad, con lo cual, por una parte, es aumentada la magnitud del delito, pero, por otra parte, el poder de la sociedad que ha llegado a estar seguro de sí misma disminuye la *importancia* externa de la violación y por eso origina una mayor benignidad en el castigo de la misma.

*Observación.* El que en *un* miembro de la sociedad sean violados todos los otros, cambia la naturaleza del delito, no según su concepto, sino según el aspecto de la existencia externa del delito, el cual concierne ahora a la representación y a la conciencia de la sociedad civil y no sólo a la existencia empírica del violado inmediatamente. En los tiempos heroicos (véanse las tragedias de los antiguos), los ciudadanos no se consideran vulnerados por los delitos que los miembros de las casas reales perpetran los unos contra los otros. Puesto que el delito, el cual es en sí *(an sich)* una violación infinita, tiene que ser medido, en cuanto existencia empírica, según diferencias cualitativas y cuantitativas (párrafo 96), lo cual ahora es determinado esencialmente como *representación y conciencia de la vigencia de las leyes,* entonces la *peligrosidad para la sociedad civil* es una determinación de su magnitud, o también *una* de sus determinaciones cualitativas. Pero esta cualidad o magnitud es variable según la *situación* de la sociedad civil, y en ella reside la justificación de castigar con la muerte el robo de algunos centavos o el de un nabo, en tanto que castiga un robo cuyo valor asciende a cien veces o incluso más, con una pena moderada. El punto de vista de la peligrosidad para la sociedad civil, aunque parece agravar el delito, es más bien el que ha aminorado especialmente su castigo. Un código penal pertenece, por tanto, particularmente a su época y a la situación de la sociedad civil en ésta.

*Adición.* **La circunstancia de que el delito cometido en la sociedad parece un delito más grande y, no obstante, es castigado más benignamente, parece contradecirse. Pero, si por una parte sería imposible para la sociedad dejar impune al delito, porque entonces sería puesto como derecho, empero, ya que la sociedad está segura de sí misma el delito es siempre solamente una singularidad, algo arbitrario y aislado. Mediante la estabilidad de la sociedad adquiere el delito la posición de algo meramente subjetivo, el cual no parece surgido de la voluntad prudente, sino de impulsos naturales. Mediante esta consideración recibe el delito una posición más benigna y también el castigo se hace por esa razón también más benigno. Si la sociedad todavía está vacilante en sí** (an sich) **entonces tienen que ser estatuidos ejemplos mediante los castigos, pues el castigo es él mismo un ejemplo contra el ejemplo del delito. Pero en la**

**sociedad, la cual es estable en sí, el ser puesto del crimen es tan endeble que la superación del delito tiene que ser medida según eso. Castigos severos no son, por tanto, en si** (an sich) **y para sí injustos, sino que están en relación a la circunstancia de la época: un código criminal no puede valer para todas las épocas y los delitos son existencias aparentes que podrían acarrear una grande o modesta repulsa.**

### c) *El tribunal*

#### §219

El derecho, ingresado en la forma de la ley en la existencia empírica, es para sí, se opone autónomamente al *querer particular* y al *opinar* sobre el derecho y tiene que hacerse vigente como *universal.* Este *reconocimiento* y *realización* del derecho en el caso particular, sin el sentimiento subjetivo del interés *particular,* concierne a un poder público, al tribunal.

*Observación.* El surgimiento histórico del juez y del tribunal pudo haber tenido la forma de la relación patriarcal, o la de la violencia, o la de la elección voluntaria; para el concepto de la cosa esto es indiferente. Considerar la introducción de la sentencia jurídica por parte de los príncipes y de los gobernantes como simple asunto de *complacencia discrecional* o *gracia,* como lo hace el señor Haller (en su *Restauración de la ciencia del Estado),* pertenece a la ausencia de pensamiento, la cual nada vislumbra de lo que se trata respecto a la ley y el Estado, de que sus instituciones en general, como racionales, son necesarias en sí *(an sich)* y para sí, y la forma como surgieron y fueron introducidas, no es de lo que se trata en la consideración de su fundamento racional.

El otro extremo respecto a esta opinión es la rudeza de considerar a la administración de justicia, como en la época del derecho fáustico, como violencia indebida, supresión de la libertad y despotismo. Hay que considerar a la administración de justicia tanto como deber cuanto como derecho del poder público, el cual no descansa en un capricho de los individuos de encomendarlo o no a un poder.

#### §220

El derecho contra el delito en la forma de la *venganza* (párrafo 102) es sólo derecho en sí *(an sich), y* no en la forma del derecho, es decir, no es justo en su existencia. En vez de la parte lesionada interviene lo *universal* lesionado, el

cual tiene realidad propia en el tribunal, y asume el procesamiento y el castigo del delito, el cual deja de ser así sólo represalia *subjetiva* y contingente mediante la venganza, y en ta *pena se* transforma en la verdadera reconciliación del derecho consigo mismo; en la consideración objetiva, como reconciliación de la *ley* que se restablece a sí misma mediante la superación del delito y así se *realiza como vigente;* y en la consideración subjetiva del delincuente, como reconciliación de *su ley sabida por el* y *válida* para él y para *su protección,* en cuyo cumplimiento en él, él halla de ese modo la satisfacción de la justicia, y solamente la acción de lo suyo.

§221

El miembro de la sociedad civil tiene el *derecho* de acudir al *tribunal,* así como el *deber* de *comparecer ante el tribunal* y aceptar su derecho contencioso sólo por el tribunal.

***Adición.*** **Por cuanto cada individuo tiene el derecho de acudir al tribunal, tiene que conocer la ley, pues de lo contrario en nada le ayudaría esta facultad. Pero el individuo tiene también el deber de comparecer ante el tribunal. En la situación feudal, a menudo no comparecía el poderoso, desafiaba al tribunal y trataba como una injusticia del juez exigir que los poderosos se presentaran ante él. Pero éstas son situaciones que contradicen lo que debe ser un juez. En los tiempos modernos, el príncipe tiene que reconocer que en los asuntos privados el tribunal está por encima de él, y habitualmente, en los Estados libres, éstos han perdido procesos.**

§222

Ante el tribunal el derecho recibe la determinación de tener que ser un derecho *demostrable.* El *procedimiento jurídico* coloca a las partes en la situación de hacer valer sus medios de pruebas y su fundamento jurídico, y de colocar al juez en el conocimiento del asunto. Estos *pasos son ellos mismos derechos;* su procedimiento tiene, por tanto, que ser determinado legalmente y constituyen también una parte esencial de la ciencia teórica del derecho.

***Adición.*** **Podría indignar al hombre el que él sepa tener un derecho, el cual le es denegado como algo indemostrable; pero el derecho que ten-**

**go tiene que ser a la vez una ley; tengo que representarlo, poder demostrarlo y sólo poniendo también lo que es en sí** (Ansichseyenae) **puede ello valer en la sociedad.**

§223

Mediante la dispersión de estas acciones en acciones cada vez más individualizadas y en sus derechos, los cuales no contienen en sí *(in sich)* ningún límite, el procedimiento jurídico, ya medio en sí *(an sich), se* contrapone como algo externo a su finalidad. Puesto que compete a las partes el derecho de transitar tan extenso formalismo, el cual es el derecho *de ellos,* y puesto que el formalismo mismo puede ser convertido en algo malo e incluso en un instrumento de la injusticia, corresponde al tribunal, para proteger a las partes y al derecho mismo como la cosa sustancial, contra el procedimiento jurídico y su abuso, convertir en deber el someterse a un tribunal sencillo (tribunal arbitral, tribunal de paz) y a la tentativa de una transacción, antes de recurrir al procedimiento.

*Observación.* La *equidad* contiene una ruptura para el derecho formal por consideraciones morales o por otras, y se refiere ante todo al *contenido* del conflicto jurídico. *Un tribunal de equidad,* empero, tendrá la significación ae que decida sobre el caso individual, sin referirse a las formalidades del procedimiento jurídico y especialmente a los medios de pruebas objetivas, como podrían ser concebidos legalmente, así como también que decida según el interés propio del caso individual en cuanto *éste,* y no con el interés de convertir en universal una disposición legal.

§224

Como la notificación pública de la ley cae bajo el derecho de la conciencia subjetiva (párrafo 215), así también la posibilidad de conocer la *realización* de la ley en los casos particulares, es decir, el curso de las acciones externas, de los fundamentos jurídicos, etc., ya que este curso es en sí *(an sich)* una historia universal válida, y el caso, según su interés particular, concierne precisamente únicamente al interés de las partes, pero el contenido universal concierne al derecho en

el, y su decisión, al interés de todos; de allí la *publicidad de la administración de la justicia.*

*Observación.* Las deliberaciones de los miembros del tribunal entre sí sobre el juicio a sentenciar son exteriorizaciones de opiniones y consideraciones todavía *particulares* y, por tanto, nada público según su naturaleza.

***Adición.*** **La publicidad de la administración de la justicia admite el sentido humano cabal como el derecho y lo correcto. Una causa más fuerte contra tal publicidad fue siempre la nobleza del señor de horca y cuchillo que no quería comparecer públicamente y quiso considerarse como refugio del derecho, en el que no deben penetrar los legos. Pero pertenece al derecho particularmente la confianza, la cual posee el ciudadano en dicho derecho, y es este aspecto lo que exige la publicidad de la sentencia. El derecho de la publicidad descansa en que la finalidad del tribunal es el derecho, el cual, en cuanto universalidad, pertenece** ante todo **a la universalidad; pero entonces también en que los ciudadanos adquieren la convicción de que realmente se expresa derecho.**

## §225

En la confección de la sentencia en cuanto aplicación de la ley al *caso singular* se distinguen dos aspectos: *Primero,* el conocimiento de la índole del caso según su *singularidad inmediata,* si hay un contrato, etc., si fue cometida una acción lesiva y quién sería su autor, y en el derecho *penal,* la reflexión como determinación de la acción según su carácter *sustancial,* delictuoso (párrafo 119, *Observación); segundo,* la sumisión del caso bajo la *ley* del restablecimiento del derecho, en el que, en lo penal, está concebido el castigo. Las decisiones sobre estos dos distintos aspectos son funciones distintas.

*Observación.* En la organización jurídica romana se manifestaba la diferencia de estas funciones por cuanto el pretor daba su decisión en *el caso* de que el asunto se comportaba de esta u otra manera y por cuanto él nombraba a un juez particular para la indagación de este comportamiento. La caracterización de una acción según su cualidad delictuosa determinada (por ejemplo, si es muerte o asesinato) es dejada, en el procedimiento inglés, al parecer o al arbitrio del denunciante, y el juez no puede tomar ninguna otra determinación, aunque encuentre injusta a aquélla.

## § 226

Particularmente, la conducción de la marcha total de la indagación, además de las acciones jurídicas de las partes, las cuales son derechos (párrafo 222), y también el segundo aspecto del juicio jurídico (ver párrafo precedente), son un quehacer propio del juez jurídico, para el cual, en cuanto órgano de la ley, el caso preparado para la posibilidad de la sumisión, es decir, sacado de su índole empírica aparente, tiene que haber sido elevado a hecho reconocido y a una calificación universal.

## § 227

El primer aspecto, el *conocimiento* del caso en su singularidad *inmediata* y su calificación, no contiene, para sí ningún pronunciamiento jurídico. Es un conocimiento como éste atañe a todo *hombre culto.* En cuanto para la calificación de la acción es esencial el momento subjetivo de la apreciación y de la intención del agente (ver parte II), y la prueba, por lo demás, no concierne a objetos de la razón o a objetos del entendimiento abstracto, sino sólo a singularidades, circunstancias y objetos de la intuición sensible y de la certeza subjetiva y, por tanto, no contiene en ella ninguna determinación absolutamente objetiva; así, lo último en la decisión es la *convicción subjetiva,* y la certeza de la conciencia *(animi sententia),* mientras que respecto a la prueba, que descansa en la declaración y en la aseveración ajena, el *juramento,* es ciertamente la garantía subjetiva, aunque última.

*Observación.* En el asunto que está en discusión, lo principal es tener presente la naturaleza de la *prueba* de lo que se trata y distinguirla del conocimiento y de la prueba de otra especie. Probar una determinación de razón, como lo es el concepto del derecho, es decir, conocer su necesidad, exige otro método, distinto de la prueba de un teorema geométrico. Además, en este último, la figura está determinada por el entendimiento y ya está constituida abstractamente conforme a una ley. Pero en un contenido empírico, como lo es un *hecho,* la materia del conocer es la intuición sensible dada y la certeza subjetiva sensible, y la declaración y la afirmación de aquéllas, en las que actúan las conclusiones y las combinaciones de tales declara-

dones, testimonios, circunstancias, etc. La verdad objetiva, que surge de semejante materia y del método conforme a él, en la tentativa de determinarla objetivamente para sí, conduce a *semipruebas,* y en una consecuencia posterior más verdadera, la cual a la vez contiene en ella una inconsecuencia formal, *apenas extraordinarias,* posee un sentido completamente distinto que la verdad de una determinación de razón o de una proposición cuya materia ya se ha determinado abstractamente el entendimiento. Que conocer tal verdad empírica de un acontecimiento en la determinación propiamente jurídica de un tribunal, que en ella resida por ello una cualidad peculiar y, por tanto, un derecho exclusivo en sí *(an sich)* y una necesidad, mostrar esto constituye un punto de vista importante en la cuestión de hasta donde se atribuiría a los tribunales jurídicos formales el juicio tanto sobre el *faktum* como *sobre la cuestión de derecho.*

*Adición*. **No hay que aceptar ninguna razón existente de que el juez jurídico debería fijar únicamente el estado de causa, por cuanto este asunto es la formación universal de cada uno y no un asunto meramente jurídico: el enjuiciamiento del estado de causa parte de una circunstancia empírica, de testimonios sobre la acción y de apreciaciones de ella, pero entonces de nuevo, de hechos, por los cuales se pueden sacar conclusiones de la acción y ellas la hacen verosímil o inverosímil. Aquí debe ser lograda una** certeza, **no una verdad en el sentido más elevado, el cual es enteramente algo eterno: esta certeza es aquí la convicción subjetiva, la certeza moral, y la cuestión es qué forma debe obtener esta certeza en el tribunal. La exigencia de la confesión del delincuente, que se encuentra habitualmente en el derecho alemán, tiene lo verdadero de que obtenga una satisfacción el derecho de la autoconciencia subjetiva: pues lo que el juez sentencia, no ha de ser diferente en la conciencia, y sólo cuando el delincuente ha confesado ya no tiene nada extraño frente a él en el juicio. Pero aquí se presenta ahora la dificultad de que el delincuente puede desdecirse y de ese modo es puesto en peligro el interés de la justicia. Ahora debe volver a tener vigencia la convicción del juez, ocurriendo de nuevo algo penoso, puesto que ya no se trata al hombre como libre. La mediación es ahora que se exija que el veredicto de culpa o inocencia debe ser dada por el alma del delincuente: el jurado.**

## § 228

El derecho de la autoconciencia de las partes está en la sentencia del juez, según el aspecto de que él es la *sumisión* del caso calificado bajo la *ley,* probada ae ese modo; respecto a la *ley,* porque la ley es dada a conocer y de ese modo es la ley de la parte misma y, respecto a la sumisión, porque el procedimiento es hecho público. Pero, respecto a la decisión sobre el *contenido particular,* subjetivo y externo del asunto,

cuyo conocimiento recae en el primero de los aspectos mencionados en el párrafo 225, aquel derecho encuentra su satisfacción teniendo *confianza* en la subjetividad del que decide. Esta confianza se funda especialmente en la igualdad de las partes entre sí según su particularidad, la clase, etc.

*Observación.* El derecho de la autoconciencia, el momento *de la libertad subjetiva,* puede ser considerado como el punto de vista sustancial en la cuestión sobre la necesidad de la administración pública de la justicia y del llamado *juicio* por jurado. A él se reduce lo esencial de lo que puede ser alegado en la forma de la *utilidad* para estas instituciones. Según otras consideraciones y fundamentos de estas o aquellas ventajas o desventajas, se puede argüir interminablemente; ellos son, como todos los fundamentos delraciocinio *(raisonnements),* secundarios y no decisivos, o bien son tomados de otras esferas, tal vez superiores. Que la administración de justicia en sí *(an sich) podría* ser bien ejercida por tribunales puramente jurídicos, quizás mejor que con otras instituciones, no es de esta posibilidad de lo que se trata, por cuanto, aunque esta posibilidad se elevara a verosimilitud, e incluso a necesidad, siempre está, por otra parte, el derecho de la *autoconciencia,* que mantiene sus reivindicaciones y no las encuentra satisfechas.

Si el conocimiento del derecho, mediante la índole de aquello que constituye las leyes en su ámbito, además del curso de las actuaciones jurídicas, y la posibilidad de proseguir el derecho, es *propiedad* de una clase que se hace excluyente también mediante una *terminología,* la cual para aquellos de cuyo derecho se trata, es un lenguaje extraño, entonces los miembros de la sociedad civil, los cuales, para su subsistencia, consignan *su actividad, su propio saber y querer,* son considerados extraños respecto a no solamente lo más personal y más propio, sino también respecto a lo sustancial y racional, respecto al derecho, están entonces colocados bajo *tutela,* e incluso en una especie de servidumbre respecto a tal clase. Aunque ellos tengan el derecho de estar en el juicio corporalmente con sus *propios pies (in judicio stare),* esto es poco si ellos no deben estar presentes *espiritualmente,* con su propio *saber,* y el derecho que obtienen permanece para ellos un *destino* extraño.

## §229

En la administración de justicia, la sociedad civil, en la que la idea se ha perdido en la particularidad y está desintegrada en la separación de lo interno y lo externo, se re-

trotrae a su *concepto,* a la unidad de lo universal que existe en sí *(an sich)* con la particularidad subjetiva; sin embargo, ésta, en el caso singular, y aquél, en la significación *del derecho abstracto.* La realización de esta unidad en la extensión al ámbito total de la particularidad, ante todo como unificación relativa, constituye la determinación de la *administración* y en totalidad limitada, pero concreta, la corporación.

***Adición*. En la sociedad civil la universalidad es sólo necesidad: en relación a la necesidad vital sólo el derecho como tal es lo firme. Pero este derecho, un círculo simplemente limitado, se refiere sólo a la protección de aquello que yo tengo: para el derecho como tal el bienestar es algo externo. Este bienestar, sin embargo, en el sistema de las necesidades vitales, es una determinación esencial. Por tanto, lo universal, el cual primeramente es sólo el derecho, se tiene que extender al campo total de la particularidad. La justicia es algo grande en la sociedad civil: buenas leyes permitirán florecer al Estado, y propiedad libre es una condición fundamental del esplendor del mismo; pero estando yo completamente entretejido en la particularidad, tengo que exigir un derecho, porque en esta conexión también exigirá mi bienestar particular: debe ser atendido mi bienestar, mi particularidad y esto ocurre mediante la administración y la corporación.**

### *C) La administración y la corporación*

§230

En el *sistema de las necesidades vitales* la subsistencia y el bienestar de cada individuo es como una posibilidad cuya realidad está condicionada por su libre arbitrio y particularidad natural, así como por el sistema objetivo de las necesidades vitales; mediante la administración de justicia es eliminada la *violación* de la propiedad y de la personalidad. Pero el derecho *efectivo en la particularidad* contiene que las *contingencias* frente a los fines de unos y otros sean *superadas* y sea efectiva la *imperturbada seguridad* de la *persona y* de la *propiedad,* y también que la *garantía* de la subsistencia y del bienestar del individuo, esto es, el *bienestar particular,* sea *tratado* y *realizado* como *derecho.*

### a) *La administración*

§ 231

El poder asegurador de lo universal permanece, en primer lugar, en cuanto la voluntad particular todavía es el principio para uno u otro fin, en parte limitado al círculo de las *contingencias,* en parte a un *orden externo.*

§ 232

Aparte de los delitos, a los cuales debe impedir el poder universal o ha de someter a tratamiento jurídico —aparte de la contingencia como libre arbitrio del malo—, el libre arbitrio lícito para sí de las acciones jurídicas y del uso privado de la propiedad, tiene también relaciones externas con otros individuos, así como con organizaciones públicas de finalidad común. Mediante este aspecto universal, las acciones privadas llegan a ser una contingencia que escapa de mi poder y puede ocasionar u ocasiona daño e injusticia a los otros.

§ 233

Ciertamente, esto es *sólo* una *posibilidad* de perjudicar, pero que en nada perjudique a la cosa es, asimismo, no más que una contingencia; éste es el aspecto de lo *injusto,* el cual se encuentra en tales acciones y es, por lo tanto, el último fundamento del tribunal penal administrativo.

§ 234

Las relaciones de la existencia empírica externa caen en la infinitud del entendimiento; por lo tanto, no hay ningún límite existente en sí *(an sich)* entre lo que sería perjudicial o no perjudicial, y también con respecto al delito, entre lo que sería sospechoso o no sospechoso, entre lo que hay que prohibir o lo que hay que vigilar, o entre lo que habría que dis-

pensar de prohibición, de vigilancia y sospecha, de investigación y de interrogatorios. Son las costumbres, el espíritu de la restante constitución, la situación de cada caso, el peligro del instante, etc., los que dan las determinaciones más precisas.

*Adición.* **No hay que dar aquí determinaciones estables ni trazar límites absolutos. Todo es aquí personal; entra la opinión subjetiva y el espíritu de la Constitución y el peligro de la época tienen que suministrar las situaciones más precisas. En épocas de guerra, por ejemplo, hay que considerar como dañinas muchas cosas consideradas antes inocuas. Por ese lado de la accidentalidad y de la personalidad arbitraria, la administración adquiere algo** odioso. **En la reflexión muy cultivada, ella puede tomar la orientación de señalar todo lo posible en su dominio, pues en todo puede hallarse una relación mediante la cual algo podría ser dañino. En tal circunstancia, la administración puede proceder muy pedantemente y molestar la vida habitual de los individuos. Pero no puede trazarse aquí una línea de demarcación objetiva respecto a cuál sería esa molestia.**

§ 235

En la multiplicación y entrecruzamiento indeterminados de las necesidades vitales cotidianas, con respecto a la *provisión* y al *cambio de los medios de su satisfacción,* en cuya posibilidad franca cada uno confía, así como con respecto a abreviar lo más posible las búsquedas y transacciones, se dan aspectos que son de un interés colectivo, y al mismo tiempo son para *todos* la profesión de *uno,* y medios y organizaciones que pueden ser para el uso colectivo. Estas *profesiones universales y organizaciones de utilidad colectiva* exigen la vigilancia y el cuidado del poder público.

§ 236

Los distintos intereses de los productores y consumidores pueden entrar en colisión entre sí, y aunque en total se produce por sí misma la relación correcta, la compensación requiere también una regulación que prevalezca conscientemente por encima de ambos. El derecho a tal regulación para el individuo (por ejemplo, taxación de los artículos de las necesidades vitales más comunes), reside en que la exhi-

bidón pública de las mercancías, las cuales son de uso completamente universal y cotidiano, son ofrecidas no tanto a un individuo en cuanto tal, sino a él en cuanto universal, al público, cuyo derecho a no ser engañado, y la revisión de las mercancías, en cuanto tarea universal, puede ser profesada y procurada por un poder público.

*Observación.* Frente a la libertad de la industria y del comercio en la sociedad civil, el otro extremo es la administración, así como la determinación del trabajo de todos mediante organización pública, como, por ejemplo, el antiguo trabajo de las pirámides y de otras formidables obras egipcias y asiáticas, las cuales fueron producidas para fines públicos sin la mediación del trabajo del individuo por su arbitrio particular y su interés particular. Este interés invoca aquella libertad contra la regulación superior, pero cuanto más está hundido ciegamente en la finalidad egoísta, tanto más la necesita para ser retrotraído a lo universal y para abreviar y mitigar las peligrosas convulsiones y la duración del intervalo, en el cual, en el camino de la necesidad inconsciente, se deben ajustar las colisiones.

***Adición.*** **La vigilancia administrativa y la previsión tiene la finalidad de mediar al individuo con la posibilidad universal, la cual es existente para la obtención de la finalidad individual. Tiene que preocuparse por el alumbrado público, la construcción de puentes, taxación de las necesidades vitales cotidianas, así como por la salud. Aquí son dominantes dos opiniones principales. Una afirma que a la administración corresponde la vigilancia de todo, la otra, que la administración nada tiene que determinar, puesto que cada uno se rige por la necesidad vital del otro. Ciertamente, el individuo tiene que tener el derecho de merecer su pan de esta o aquella manera; pero, por otra parte, también el público demanda el derecho de que sea suministrado lo necesario de manera conveniente. Hay que satisfacer ambos aspectos y la libertad de industria no debe ser del tipo que ponga en peligro a lo mejor universal.**

## § 237

Si la posibilidad de participar en el patrimonio universal existe para los individuos y está asegurada por el poder público, ella todavía queda, dejando de lado que esta seguridad tenga que permanecer incompleta, por el lado subjetivo, sometida a la accidentalidad y tanto más cuanto más supone ella condiciones de habilidad, salud, capital, etc.

§ 238

En primer lugar, la familia es el todo sustancial al que corresponde el cuidado de este aspecto particular del individuo tanto respecto a los medios y habilidades para poder adquirir en el patrimonio universal como también su subsistencia y manutención en caso de incapacidad. Pero la sociedad civil arranca al individuo de ese vínculo, convierte en extraños a sus miembros y los reconoce como personas autónomas; ella sustituye a la naturaleza inorgánica externa y al suelo paterno, en el cual el individuo tenía su subsistencia, y coloca el suyo, y somete la existencia de toda la familia a su dependencia, a la contingencia. Así, el individuo ha sido convertido en *hijo de la sociedad civil,* la cual tiene sobre él tantas exigencias como derechos tiene él sobre ella.

***Adición***. **Desde luego, la familia ha de procurar el pan del individuo, pero en la sociedad civil ella es algo subordinado y sólo pone el fundamento: ella ya no es más una actividad envolvente. Más bien la sociedad civil es la formidable fuerza que se apodera del hombre exigiéndole que trabaje para ella, que él sea todo mediante ella y haga todo mediante ella. Si el hombre debe ser miembro de la sociedad civil, él tiene, asimismo, derechos y aspiraciones en ella, como los tenía en la familia. La sociedad civil tiene que proteger a sus miembros, defender sus derechos, así como el individuo está obligado a los derechos de la sociedad civil.**

§ 239

La sociedad civil, en este carácter de *familia* universal tiene el deber y derecho, frente al *arbitrio* y a la contingencia de *los padres,* de tener vigilancia e influencia en la *educación,* en cuanto ella se refiere a la capacidad de llegar a ser miembro de la sociedad, especialmente si ella no ha de completarse por los padres, sino por otro; igualmente, en cuanto pueden ser hechas instituciones colectivas para ello, proveer a éstas.

***Adición***. **El límite entre el derecho de los padres y el de la sociedad civil es aquí muy difícil de marcar. Con respecto a la educación, los padres piensan habitualmente tener plena libertad y poder hacer todo aquello que quisieran. En el ámbito de todo lo público de la educación la oposición principal proviene habitualmente de los padres, y ellos son los**

**que vociferan y hablan sobre profesores e instituciones por cuanto oponen su antojo a éstos. A pesar de esto, la sociedad tiene el derecho de proceder según sus probadas opiniones, a obligar a los padres a enviar a sus hijos a la escuela, a vacunarlos contra la viruela, etc. Los conflictos que existen en Francia entre la exigencia de la enseñanza libre, es decir, del antojo de los padres, y la vigilancia del Estado, pertenecen a ello.**

§ 240

De igual modo, ella tiene el deber y el derecho, sobre aquellos que por despilfarro aniquilan la seguridad suya y la subsistencia de su familia, de tomarlos en tutela y de realizar en su lugar la finalidad de la sociedad y la suya.

*Adición.* **En Atenas, era ley que cada ciudadano tenía que rendir cuenta de lo que él vivía: ahora se tiene la creencia de que a nadie le concierne esto. Desde luego, cada individuo, por una parte, es para sí, pero por otra parte, él es también miembro en el sistema de la sociedad civil y en cuanto cada hombre por ella tiene el derecho de obtener la subsistencia, ella tiene también que protegerlo contra sí mismo. No sólo es a causa del morirse de hambre por lo que hay que hacerlo, sino que el punto de vista más amplio es que no debe surgir ningún populacho. Por cuanto la sociedad civil es responsable de sustentar al individuo, ella también tiene el derecho de pedir al individuo de que cuide de su subsistencia.**

§ 241

Pero, asimismo, como el arbitrio, circunstancias contingentes, físicas, y que yacen en las relaciones externas (párrafo 200) podrían reducir a los individuos a la *pobreza,* a una situación que les deja las necesidades vitales de la sociedad civil y que al quitarles al mismo tiempo los medios naturales de adquisición (párrafo 217) y superando el vínculo de la familia como estirpe (párrafo 181), los despoja en cambio más o menos de todas las ventajas de la sociedad, de la capacidad de adquisición de habilidades y de cultura en general, y también la protección jurídica, y la de la salud e incluso del consuelo de la religión, etc. El poder universal reemplaza a la familia en el ámbito de los *pobres,* tanto respecto a su carencia inmediata como respecto al estado de ánimo de aversión al trabajo, la maldad y los otros vicios, los cuales surgen de semejante situación y del sentimiento de su injusticia.

§ 242

Lo subjetivo de la pobreza y, en general, de la penuria de toda clase, a la que ya está expuesto todo individuo en su círculo natural exige también una *ayuda subjetiva* tanto con respecto a las situaciones *particulares* como del *ánimo* y del *amor.* Aquí es el sitio, por encima de toda institución universal, donde la *moralidad* encuentra bastante que hacer. Pero comoquiera que esta ayuda para sí y sus efectos dependen de la contingencia, el esfuerzo de la sociedad llega a desentrañar y a disponer, en la penuria y en el remedio de ésta, lo universal, y a hacer inútil aquella ayuda.

*Observación.* Lo contingente de la limosna, de las fundaciones, así como las lámparas ante las imágenes sagradas, etc., es completado por asilos públicos, hospitales, alumbrado público, etc. A la caridad le queda todavía bastante que hacer para sí, y es un punto de vista falso si ella quiere reservar únicamente esa ayuda a la necesidad a la *particularidad* del ánimo y a la *contingencia* de su disposición y conocimiento y se siente ofendida y limitada por las ordenanzas y preceptos universales y *obligatorios.* Por el contrario, hay que considerar a la situación pública tanto más perfecta cuanto menos quede por hacer al individuo para sí, según su opinión particular, en comparación con lo que está instituido de manera universal.

§ 243

Si la sociedad civil se encuentra en actividad sin trabas, ella es concebida dentro de sí misma en *población* e *industria progresivas.* Por la *universalización* de la conexión de los hombres mediante sus necesidades vitales y los modos de preparar los medios para ellas, se acrecienta la acumulación de las riquezas, por una parte, pues de esta doble universalidad se extrae la mayor ganancia, como, por otra parte, la *individualización* y *limitación* del trabajo particular, y de ese modo la dependencia y penuria de la clase ligada a ese trabajo, a lo que se vincula la incapacidad de la sensación y del goce de los demás privilegios, y particularmente de las ventajas espirituales, de la sociedad civil.

## § 244

El hundimiento de una gran masa por debajo de la medida de un modo de subsistencia cierto, que se regula por sí misma como la necesaria para un miembro de la sociedad —y así a la pérdida del sentimiento del derecho, de la juridicidad y del honor de subsistir por actividad y trabajo propios— produce el engendramiento de la plebe, el cual a la vez acarrea de nuevo la mayor facilidad para concentrar riquezas desproporcionadas en pocas manos.

*Adición*. **El modo más bajo de subsistencia, el de los pobres, se hace por sí mismo; sin embargo, este mínimo es diferente en diferentes pueblos. En Inglaterra, el más pobre cree también tener su derecho: éste es algo diferente que lo que satisface a los pobres en otros países. La pobreza en sí** (an sich) **no convierte a ninguno en plebe: ésta sólo está determinada por el ánimo que se vincula con la pobreza, por la rebelión interna contra la riqueza, contra la sociedad, el gobierno, etc. Además, a ello está vinculado el que el hombre, el cual no puede prescindir de la contingencia, llega a ser despreocupado y gandul, como por ejemplo, los Lazzaronis de Nápoles. Por tanto, en la plebe surge el mal porque no tiene el honor de hallar su subsistencia mediante su trabajo y, sin embargo, pide como derecho suyo hallar su subsistencia. Frente a la naturaleza ningún hombre puede sustentar un derecho, pero en situación de sociedad la carencia cobra en seguida la forma de una injusticia, que se hace a esta o a aquella clase. La importante cuestión de cómo sería remediada la pobreza es una cuestión relevante que agita y martiriza a la sociedad moderna.**

## § 245

Si a las clases ricas se les impusiera la carga directa, o si existieran en otra propiedad pública los medios directos (ricos hospitales, fundaciones, conventos) de mantener en la situación de su modo ordinario de vida a las masas que caen en la miseria, estaría asegurada la subsistencia de los indigentes, sin ser mediada por el trabajo, lo que estaría en contra del principio de la sociedad civil y del sentimiento de sus individuos de su independencia y honor, o si ella fuese mediada por trabajo (por la oportunidad de éste), aumentaría la cantidad de producciones, en cuya profusión y en la falta de consumidores adecuados, ellos mismos productores, consis-

te precisamente el mal, el cual se acrecienta sólo de ambas maneras. Aquí se hace patente que la sociedad civil en medio del *exceso de riqueza no es suficientemente rica,* es decir, en su propia fortuna no posee suficiente para gobernar el exceso de miseria y el surgimiento de la plebe.

*Observación.* Estos fenómenos se pueden estudiar ampliamente en el ejemplo de Inglaterra, así como las consecuencias que han tenido las tasas de los pobres, las innumerables fundaciones e igualmente la ilimitada beneficencia privada, y ante todo la supresión de las corporaciones. Como medio más directo allá (especialmente en Escocia) tanto contra la pobreza como particularmente contra la desaparición de la vergüenza y del honor, bases subjetivas de la sociedad, y contra la pereza y el derroche, etc., que engendra la plebe, se ha probado abandonar a los pobres a su destino y entregarlos a la mendicidad pública.

§ 246

Por esta dialéctica suya la sociedad civil es empujada más allá de sí misma, sobre todo *esta determinada* sociedad, para buscar fuera de ella, en otros pueblos —los cuales le van a la zaga en los medios, que ella posee en exceso, o en general en industria—, consumidores y así los medios necesarios de subsistencia.

§ 247

Como para el principio de la vida de familia es condición la tierra como *fundamento* y *suelo* estables, así para la industria el elemento natural que la anima hacia el exterior es el *mar.* En la búsqueda de la ganancia por cuanto ella la expone al peligro, se eleva ella por encima de éste y cambia el estar arraigado firmemente en el terruño y en el limitado círculo de la vida civil, sus placeres y deseos, por el elemento de la fluidez, el peligro y el naufragio. Además, por éste el mayor medio de unión, ella trae a países remotos en la relación del comercio, en una relación jurídica que introduce el contrato, y en este tráfico se encuentra a la vez el mayor medio de cultura y el comercio adquiere su significación histórica universal.

*Observación.* Que los ríos no son en modo alguno *límites naturales,* como se les ha querido hacer valer en los tiempos modernos, sino que ellos, y también los mares, unen a los hombres, que es un pensamiento incorrecto cuando Horacio dice *(Carmina,* I, 3).

.... deus *abscidit*
Prudens Océano dissociabili
Térras,...

Horacio, Odas «Dios, providente, separó las tierras con la barrera del Océano»

lo muestran no sólo las cuencas de los ríos que fueron habitadas por una raza o un pueblo, sino también por ejemplo las relaciones de Grecia, de Jonia y de Magna Grecia, de Bretaña y Britania, de Dinamarca y Noruega, de Suecia, Finlandia, Livonia, etc. —especialmente también en oposición a los vínculos más modestos entre los habitantes del litoral y los del interior de un país—. Para ver qué medio de cultura se encuentra en la vinculación con el mar, se compara para ello la relación de las naciones, en las cuales la industria ha prosperado, con el mar, respecto a aquellas en las que se ha prohibido la navegación; es así como los egipcios y los hindúes, se han aletargado en sí y se han hundido en las supersticiones más espantosas y vergonzosas y como todas las grandes naciones que se esfuerzan en sí *(in sich)* tienden al mar.

## § 248

Esta vinculación extendida proporciona también el medio de la *colonización* a la cual —esporádica o sistemáticamente— es empujada la sociedad civil desarrollada y mediante la cual, en parte, proporciona a una parte de su población en un nuevo suelo el retorno al principio de la familia y, en parte, se proporciona a sí misma una nueva necesidad y un nuevo campo de aplicación del trabajo.

***Adición.*** **La sociedad civil es empujada a establecer colonias. El aumento de la población ya tiene para sí este efecto, pero surge particularmente una multitud que no puede lograr la satisfacción de sus necesidades vitales mediante su trabajo, cuando la producción excede la necesidad vital del consumo. En Alemania particularmente tiene lugar la colonización esporádica. Los colonos se marchan a América, Rusia, y permanecen sin vinculación con su patria, y no le brindan a ésta ningún beneficio. La segunda colonización, completamente distinta de la primera, es la sistemática. Ella es provocada por el Estado, con la conciencia y la regulación pertinente al modo de la exportación. Este tipo de colonización es muy variada entre los antiguos y sucede**

**particularmente entre los griegos, entre los cuales no era asunto del ciudadano el trabajo penoso, cuya actividad antes bien se dirigía a los asuntos públicos. Si ahora la población aumenta de tal modo que podría surgir la necesidad de preocuparse por ella, entonces se enviará a la juventud a una nueva región, la cual sería, en parte, especialmente escogida, en parte, confiada a la casualidad del hallazgo. En los tiempos modernos, las colonias no tienen derechos tales como los que corresponden a los habitantes de la madre patria, y han ocurrido guerras, y finalmente emancipación por esa situación, como lo enseña la historia de las colonias inglesas y españolas. La liberación de las colonias se manifiesta a sí misma como la mayor ventaja para el Estado madre, lo mismo que la emancipación de los esclavos como la mayor ventaja para los amos.**

§ 249

La previsión administrativa realiza y sostiene, en primer lugar, a lo universal, lo cual está contenido en la particularidad de la sociedad civil, como *orden externo* e *institución* para defensa y seguridad de las masas de finalidades e intereses particulares, los cuales tienen su subsistencia en este universal, así como, en cuanto dirección suprema, se preocupa de los intereses (párrafo 246) que rebasan a esta sociedad. Puesto que, según la idea, la particularidad misma convierte a este universal, el cual está en sus intereses inmanentes, en finalidad y objeto de su querer y de su actividad, *retorna* así lo *ético* como algo inmanente en la sociedad civil y esto constituye la determinación de la *corporación.*

b) *La corporación*

§ 250

La *clase campesina,* en la sustancialidad de su vida familiar y natural, tiene en sí misma inmediatamente su universal concreto, en el cual ella vive; la clase *universal* tiene en su determinación a lo universal para sí como finalidad de su actividad y como campo. El medio entre ambos, la clase de la industria, está dirigida esencialmente a lo *particular y,* por tanto, le es particularmente peculiar la corporación.

§ 251

La esencia del trabajo de la sociedad civil se escinde, según la naturaleza de su particularidad, en distintas ramas. Puesto que tal igualdad en sí *(an sich)* de la particularidad, en cuanto *algo común,* llega a la existencia en el *gremio,* el fin *egoísta,* dirigido a su particular, se concibe y actúa a la vez como universal, y el miembro de la sociedad civil, según su habilidad particular, es miembro de la corporación, cuya finalidad universal es así totalmente *concreta* y no tiene ningún otro ámbito, sino el que yace en la industria, en el negocio e interés peculiar.

§ 252

Según esa determinación, la corporación tiene, bajo la vigilancia del poder público, el derecho de preocuparse de sus propios intereses contenidos dentro de sí, el de admitir miembros según la cualidad objetiva de su habilidad y probidad en cantidad que se determina mediante la conexión universal y cuidar de sus afiliados frente a las contingencias particulares, así como de la formación de la capacidad para llegar a ser adscrito a ella. En una palabra, tiene el derecho de intervenir a favor de ellos como una *segunda* familia, cuya posición permanece más indeterminada para la sociedad civil universal, más alejada de los individuos y de su necesidad particular.

*Observación.* El hombre que ejerce un oficio es distinto del jornalero, así como de aquel que está en disposición para un servicio individual y casual. Aquél, el *maestro,* o quien quiere llegar a serlo, es miembro del gremio no para una ganancia individual y casual, sino para la esfera *total,* para lo universal de su subsistencia particular. *Privilegios* como derechos de una rama de la sociedad civil formulados en una corporación, y privilegios propiamente dichos, según su etimología, se distinguen entre sí por cuanto los últimos son excepciones de la ley universal según contingencia, en tanto que aquéllos son determinaciones hechas legalmente, las cuales residen en la *naturaleza de la particularidad* de una rama esencial de la sociedad.

## § 253

En la corporación la familia no sólo tiene su terreno firme, en cuanto la *seguridad* de la subsistencia condicionada por la *capacidad* es un patrimonio estable (párrafo 170), sino que ambas son *reconocidas,* de modo que el miembro de una corporación no tiene necesidad de demostrar su suficiencia y su subsistencia ordinaria y su progreso, es decir, que él es *algo,* mediante otros *testimonios externos.* Igualmente es reconocido que él pertenece a un todo, el cual a su vez es un miembro de la sociedad universal, y tiene interés y esfuerzo para la finalidad desinteresada de ese todo. Así, en su *clase tiene su honor.*

*Observación.* La institución de la corporación, por su consolidación del patrimonio, corresponde a la introducción de la agricultura y de la propiedad privada en otra esfera (párrafo 203, Observación). Si cabe elevar quejas respecto al lujo y la prodigalidad de las clases industriales, de lo cual depende la aparición de la plebe (párrafo 244), no deben pasarse por alto otras causas (por ejemplo, el hacerse cada vez más mecánico el trabajo), el fundamento *ético,* como éste se encuentra en lo precedente sin ser miembro de una corporación legítima (y sólo como legítimo algo colectivo es una corporación) el individuo está sin *honor de clase;* por su aislamiento está reducido al aspecto egoísta de la industria, su subsistencia y su goce no son algo *permanente.* Él tratará de alcanzar así su *reconocimiento* mediante las manifestaciones externas de su éxito en su oficio —manifestaciones que son ilimitadas porque no puede tener lugar vivir conforme a su clase, ya que la clase no existe— pues sólo lo colectivo *existe* en la sociedad civil, lo que está constituido y es reconocido legalmente y, por tanto, tampoco se constituye un modo de vida universal adecuado a él. En la corporación la ayuda que recibe la pobreza pierde su carácter contingente, así como su carácter injustamente humillante, y la riqueza, en su deber frente a su gremio, pierde el orgullo y la envidia que pueden suscitarse, aquél en su posesor y ésta en los otros. En la corporación la probidad obtiene su verdadero reconocimiento y honor.

## § 254

En la corporación hay una limitación al así llamado *derecho natural* de ejercer la habilidad y ganar así lo que hay que ganar, sólo en cuanto la corporación determina su racionali-

dad, liberándola particularmente de la opinión propia y de la contingencia, del propio peligro así como del peligro para los demás y la reconoce y asegura y es elevada a la vez a actividad consciente para una finalidad común.

§ 255

Con la *familia* la *corporación* constituye la segunda raíz *ética* del Estado, la cual está fundada en la sociedad civil. La primera contiene los momentos de la particularidad subjetiva y de la universalidad objetiva en universalidad *sustancial,* pero la segunda une de manera interna estos momentos, los cuales están primeramente escindidos en la sociedad civil en particularidad de la necesidad vital y del goce *reflejada en sí (in sich)* y en universalidad jurídica *abstracta,* de manera que, en esta unión, el bienestar particular está realizado como derecho.

*Observación.* La santidad del matrimonio y el honor en la corporación son los dos momentos que revierten la desorganización de la sociedad civil.

***Adición*.** **Cuando en los tiempos modernos se han suprimido las corporaciones, ello tiene el sentido de que el individuo debe cuidar de sí. Pero si esto también puede admitirse, no será transformada mediante la corporación la obligación del individuo de producir su ganancia. En nuestros Estados modernos los ciudadanos sólo tienen ventaja limitada en los asuntos universales del Estado, pero es necesario proporcionar al hombre ético una actividad universal hiera de su finalidad privada. Esto universal, el cual no siempre lo extiende el Estado moderno, lo encuentra en la corporación. Nosotros veíamos antaño al individuo cuidándose de sí en la sociedad civil y traficando con los otros. Pero esta necesidad inconsciente no es suficiente: sólo en la corporación se convertirá en una eticidad consciente y pensante. Ciertamente, tiene que haber sobre ésta la suprema vigilancia del Estado, porque de lo contrario ella se osificaría, se enclaustraría y naufragaría en un régimen gremial miserable. Pero en sí** (an sich) **y para sí la corporación no es ningún gremio cerrado; antes bien, ella es la etización de la ganancia individual permanente y su incorporación a un círculo, en el que adquiere fuerza y honor.**

§ 256

La finalidad de la corporación, en cuanto limitada y finita, tiene su verdad —y asimismo la separación existente en el ordenamiento externo administrativo y su identidad relati-

va— en la *finalidad universal* en sí *(an sich)* y en su realidad absoluta; la esfera de la sociedad civil trasciende, por tanto, en el *Estado.*

*Observación.* La ciudad y el campo, aquélla, sede de la industria ciudadana, de la reflexión que se absorbe en sí *(in sich)* y se aisla; éste, la sede de la eticidad que descansa en la naturaleza, donde los individuos median su autoconservación en relación con otras personas jurídicas, y la familia, constituyen los dos momentos todavía ideales en general, de los cuales surge el *Estado* como su *verdadero fundamento.*

Esta evolución de la eticidad inmediata, por la escisión de la sociedad civil, hacia el Estado, el cual se manifiesta como su verdadero fundamento, es la única *prueba científica* del concepto de Estado. Por cuanto en la marcha del concepto científico el Estado aparece como *resultado,* produciéndose como *verdadero* fundamento, se *superan* aquella *mediación* y aquella apariencia justamente en la *inmediatez.* Por tanto, en la realidad el Estado es más bien lo *primero,* dentro del cual la familia se elabora en sociedad civil, y es la idea del Estado mismo la que se deshace en esos dos momentos. En el desarrollo de la sociedad civil la sustancia ética adquiere su *forma infinita,* la cual contiene en sí *(in sich)* estos dos momentos:

1) La *diferenciación* infinita hasta el *ser en sí (in sich)* de la autoconciencia que es para sí.

2) La forma de la *universalidad,* la cual en la forma de la cultura es la forma del pensamiento por la cual el espíritu se es real y objetivo en *leyes* e *instituciones,* en su voluntad *pensada,* en cuanto totalidad *orgánica.*

TERCERA SECCIÓN

# EL ESTADO

## § 257

El Estado es la realidad de la idea ética; es el espíritu ético en cuanto voluntad *manifiesta,* ostensible a sí misma, sustancial, la cual se piensa y sabe, y la cual lleva a cabo lo que sabe y en cuanto lo sabe. En lo *ético* tiene el Estado su existencia inmediata, y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y actividad, su existencia mediata, así como éste, por su disposición en él, en cuanto su esencia y finalidad, y producto de su actividad, tiene *su libertad sustancial*

*Observación.* Los *penates* son los dioses internos, *inferiores;* el *espíritu del pueblo* (Atenea), lo divino que se *sabe* y *que quiere;* la *piedad,* el sentimiento y eticidad que se comporta en sentimiento; la *virtud política,* el querer de la finalidad pensada que es en sí *(an sich)* y para sí.

## § 258

El Estado, como la realidad de la *voluntad* sustancial, a la cual posee en *la autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en sí *(an sich)* y para sí. Esta unidad sustancial es autofinalidad absoluta e inmóvil, en la que la libertad llega a su derecho supremo, así como ese fin último tiene el derecho supremo frente a los individuos cuyo *supremo deber* es el de ser miembros del Estado.

*Observación.* Si se confunde al Estado con la sociedad civil y se coloca su determinación en la seguridad y la protección de la propiedad y de la libertad personales, entonces el *interés de los individuos como tales* es el fin último, para el cual están unidos, y se sigue de ello, asimismo, que es algo discrecional ser miembro del Estado. Pero el Estado tiene una relación completamente distinta con el individuo: siendo el Estado espíritu objetivo, el individuo mismo sólo tiene objetividad, verdad y eticidad en cuanto él es un miembro del Estado. La *unión* en cuanto tal es ella misma el contenido y la finalidad verdaderos, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal; su satisfacción, actividad y manera de comportarse posteriores y particulares tienen a esto sustancial y de validez universal como su punto de partida y su resultado. Considerada abstractamente, la racionalidad consiste en general en la unidad de la universalidad y de la individualidad que se compenetran; y aquí concretamente, según el contenido, en la unidad de la libertad objetiva, esto es, de la voluntad sustancial universal, y de la libertad subjetiva en cuanto saber y voluntad individuales que buscan su finalidad particular; y, por lo tanto, según la forma, en un actuar que se determina de acuerdo con leyes y principios *pensados,* es decir, *universales.* Esta idea es el ser del espíritu eterno y necesario en sí *(an sich)* y para sí.

Ahora bien, cuál sería o habría sido el origen *histórico* del Estado en general, o más bien de cada Estado particular, de su derecho y determinaciones, si primeramente ha surgido de relaciones patriarcales, del temor o de la confianza, de la corporación, etc., y cómo se han concebido y consolidado en la conciencia aquello en que se fundan tales derechos como derecho divino, positivo, o como contrato o costumbre, etc., no concierne a la idea misma del Estado, sino que, con respecto al conocimiento científico, del cual únicamente se habla aquí, en cuanto fenómeno, es un asunto histórico, y con respecto a la autoridad de un Estado real, en cuanto ella se interna en las causas, éstas son tomadas de las formas del derecho vigente en él.

La meditación filosófica sólo tiene que hacer con lo interno de todo esto, con el *concepto pensado.* Con respecto a la indagación de ese concepto, Rousseau ha tenido el mérito de haber formulado, como principio del Estado, un principio, el cual no sólo según su forma (como acaso el instinto de sociabilidad, la autoridad divina), sino según el contenido, es *pensamiento* y precisamente es el *pensar* mismo, esto es, la *voluntad.* Pero al concebir a la voluntad sólo en la forma de la voluntad *individual* (como posteriormente también Fichte), y a la voluntad universal, no como lo racional de la voluntad en sí *(an sich)* y para sí, sino sólo como lo *colectivo* que surge de esta voluntad individual como *consciente,* la unión de los

individuos en el Estado viene a ser un *contrato,* el cual de ese modo tiene como base su arbitrio, su opinión y su consentimiento discrecional y expreso, y de ello se desprenden consecuencias ulteriores meramente propias del entendimiento que destruyen lo divino en sí *(an sich) y* para sí y su autoridad y majestad absolutas. Habiendo llegado al poder, estas abstracciones han producido, por una parte, el primer y más exorbitante espectáculo desde que tenemos conocimiento del género humano: empezar completamente desde el principio y por el *pensamiento* la constitución de un gran Estado real subvirtiendo todo lo existente y dado y *querer* darle como base simplemente lo *racional imaginado;* por otra parte, por cuanto no son más que abstracciones sin ideas, ellas han hecho de esa tentativa el acontecimiento más atroz y más cruel.

Contra el principio de la voluntad individual hay que recordar el concepto fundamental de que la voluntad objetiva es lo racional en sí *(an sich)* en su *concepto,* sea ello conocido o no por el individuo y querido o no por su capricho; y que lo opuesto, el saber y el querer, la subjetividad de la libertad, la cual *únicamente* está fijada en aquel principio, sólo contiene *un* momento, unilateral por consiguiente, de la *idea de voluntad racional,* la cual sólo lo es porque ella es igualmente en sí *(an sich)* como ella es *para sí.*

El otro contrario del pensamiento de concebir al Estado en el conocimiento como algo racional para sí, consiste en tomar a la *exterioridad* del fenómeno, esto es, la contingencia de la penuria, la necesidad de protección, la fuerza, la riqueza, etc., no como momentos del desarrollo histórico, sino como la sustancia del Estado. Asimismo, la singularidad del individuo es la que constituye el principio del conocimiento, pero no, sin embargo, el *pensamiento* de esa individualidad, sino que, por el contrario, las individualidades empíricas según sus propiedades contingentes, su fuerza y su debilidad, su riqueza y pobreza, etc. Semejante ocurrencia de omitir lo *infinito* y *racional* en sí *(an sich)* y para sí en el Estado y de *expulsar* al *pensamiento* de la comprensión de su naturaleza interna, nunca se ha manifestado tan puramente como en la *Restauración de la ciencia del Estado* del señor von Haller*. Digo *tan pu-*

* Carl Ludwig von Haller (1768-1854). *Restauración de la ciencia del Estado o Teoría del estado natural-social contrapuesto a la quimera del estado artificial-civil.* El libro mencionado es de tipo original gracias al carácter señalado. La indignación del autor podría tener para sí algo noble, puesto que él mismo se ha indignado ante las falsas teorías mencionadas anteriormente, provenientes particularmente de Rousseau, y principalmente, ante sus intentos de realización. Pero el señor Haller, para salvarse, se ha arrojado a algo contrario, lo cual es una ausencia total de pensamiento y en el ámbito de ello no puede hablarse de contenido, esto es, se ha arrojado en el odio más amargo contra toda *ley, contra toda legislación, contra todo derecho formal y legalmente determinado.* El odio a la *ley,* al *derecho* determi-

*ramente* porque en toda tentativa por aprehender la esencia del Estado, aunque los principios sean todavía muy unilaterales y superficiales, ese propósito mismo de *concebir* al Estado lleva consigo pensamientos, determinaciones universales; pero aquí, no sólo se ha renunciado conscientemente al contenido racional, el cual es el Estado, y a la forma del pensamiento, sino que se arremete contra lo uno y lo otro con apasionado ardor. Como lo asegura el señor Haller, esta *Restauración* debe una parte de la extensa eficacia de

nado *legalmente* es el santo y sena *(Schiboleth)* por el cual el fanatismo, la imbecilidad y Ta hipocresía de las intenciones manifiestan y dan a conocer infaliblemente lo que ellos son, cualquiera sea el traje con que se recubran. Una originalidad como la de Haller es siempre un fenómeno asombroso y, para aquellos lectores míos que aun no conocen el libro, quiero consignar algunas muestras. Conforme el señor Haller fórmula su proposición básica principal (tomo I, pág. 342): «Lo mismo que en lo *inanimado* lo más grande desplaza a lo más pequeño, lo poderoso a lo débil, etc., así también entre los *animales,* y luego entre los hombres, la *misma* ley se repite bajo figuras más nobles» (¿y a menudo también bajo figuras innobles?), y «esto sería, por tanto, *el ordenamiento eterno e inmutable de Dios:* que el *más poderoso* domine; tiene que dominar y dominará siempre», se ve ya aquí y en lo que sigue, en qué sentido se estima la fuerza: no es la fuerza de lo justo y de lo moral, sino la fuerza natural contingente. Posteriormente apoya esto en ésta y otras razones (pág. 365), que la naturaleza ha dispuesto con admirable sabiduría que justamente el sentimiento de la *propia superioridad* ennoblece irresistiblemente el carácter y favorece precisamente el desarrollo de aquellas virtudes que son las más necesarias para los subalternos. Pregunta, con despliegue de retórica escolar, «si, en el reino de las ciencias, son los fuertes o los débiles los que abusan más de la autoridad y de la confianza para abyectas finalidades interesadas y para la perdición de los hombres crédulos, si entre los juristas, los maestros en la ciencia, son los leguleyos y charlatanes, los que burlan la esperanza de los clientes crédulos, los que hacen negro a lo blanco y blanco a lo negro, que abusan de las leyes convirtiéndolas en vehículo de la injusticia, reducen a la mendicidad a los necesitados de protección y como *buitres* hambrientos devoran al cordero inocente», etc. Aquí el señor Haller olvida que él despliega tal retórica justamente en apoyo de la proposición de que *sería ordenamiento eterno de Dios el dominio de los más poderosos,* ordenamiento según el cual el buitre devora al inocente cordero, que, por tanto, los más poderosos por el conocimiento de la ley proceden muy correctamente al expoliar a los crédulos necesitados de protección como a los débiles. Pero sería demasiado exigir que concordaran dos pensamientos, donde no se encuentra uno. El que el señor Haller sea un enemigo de los códigos, se comprende por sí mismo; las leyes civiles, según él, por una parte, son completamente «inútiles, puesto que ellas se comprenden por *sí mismas* a partir de las *leyes naturales»* (desde que hay Estados se habrían ahorrado muchos esfuerzos que fueron aplicados a la legislación y a los códigos y todavía se emplean en eso y en el estudio del derecho legal, si se hubiesen conformado con el pensamiento fundamental *de que todo se comprende por sí mismo),* y por otra parte, las leyes propiamente dichas no se dan a las personas privadas, sino que son dadas como *instrucciones* a los jueces subordinados para hacer que conozcan la voluntad del amo de la justicia. De todos modos, la jurisdicción (tomo 1, pág. 297 y en toda la obra) no es un deber del Estado, sino un beneficio, es decir, un auxilio de los más poderosos y meramente supletorio; entre los medios de afianzar el derecho, ella no es la más perfecta, antes bien es *insegura,* e incierta y es el único medio que nos dejan los juristas modernos, arrebatándonos *los otros tres,* precisamente aquellos que *conducen* a la *meta más rápida y seguramente* y los cuales, ex-

sus proposiciones a la circunstancia de que en la exposición supo suprimir *todo pensamiento* y supo mantener sin pensamiento a la totalidad, pues de este modo se desvanecen la confusión y el desorden, los cuales debilitan el efecto de una exposición en la cual lo contingente se mezcla con la alusión a lo sustancial, lo empírico y externo, con un recuerdo de lo universal y racional, y así, en la esfera de lo indigente y carente de contenido, se recuerda a lo supre-

cepto aquél, la naturaleza *amistosa* se los ha dado al hombre para el *afianzamiento de su libertad jurídica,* y estos tres medios son (¿qué quiere decir eso?):

«1.°) *Acatamiento propio* e *inculcamiento* de la ley natural.
2 °*)* *Resistencia* a la injusticia.
3.°) *Huida,* donde no se encuentra auxilio alguno.»

(¡Cuán inclementes son los juristas en comparación con la amistosa naturaleza!)

«Pero la ley natural divina, la cual ha dado a cada uno la buenísima naturaleza (tomo I, pág. 292), consiste en: honra en cada uno a tu semejante (según el principio del autor ella tendría que significar: honra a quien no es tu semejante, sino a quien es más poderoso); no ofendas a *quien no te ofende;* no exijas lo que no se te debe (¿pero ae qué es él deudor?), e incluso todavía: ama a tus prójimos y sírveles cuando puedas.»

La *implantación* de esta ley debe ser lo que hace superfluas a la legislación y a la constitución. Sería curioso ver al señor Haller hacer comprensible el hecho de que a pesar de esta implantación ha habido, sin embargo, legislación y constitución en el mundo.

En el tomo III, pág. 362, el autor llega a las «llamadas libertades nacionales», es decir, «a las leyes del derecho y de la constitución de las naciones», cada derecho determinado legalmente significa en ese sentido amplio *una libertad.* Entre otras cosas, dice de esas leyes que «su contenido suele ser *muy insignificante,* aunque se quiera conceder en los libros un gran valor a semejantes libertades *documentales».* Si luego se ve que de lo que habla el autor es de las libertades nacionales de los *Stände* alemanes del reino, de la nación inglesa, la Carta Magna, *la cual sin embargo es poco leída y, a causa de expresiones anticuadas, aún menos entendida, el Bill of Rights,* etc., de la nación húngara, etc., uno se asombra de llegar a saber de que estos logros considerados antes como tan importantes, son algo insignificante, y que en esas naciones, a sus leyes, que han concurrido a cada trozo de vestido que traen, a cada pedazo de pan que comen y concurran cada día y cada instante en todo, se les ha dado un valor *meramente en los libros.*

Respecto al Código *prusiano universal,* para continuar citando esto, el señor Haller se expresa particularmente mal (tomo I, págs. 185 y sigs.), por cuanto los errores afilosóficos[1] (por lo menos no todavía la filosofía *kantiana,* contra la cual el señor Haller está irritadísimo) han manifestado allí su *increíble* influencia, y particularmente entre otras, porque allí se trata del *Estado,* de las facultades del Estado, de la finalidad del Estado, del jefe del Estado, de los *deberes* del jefe del Estado, de los servidores del Estado, etcétera.

Para el señor Haller lo peor es «el derecho de gravar con *impuestos* el patrimonio privado de las personas, su ganancia, su producción, o consumo, para *sufragar las necesidades del Estado;* porque así el rey mismo, ya que el patrimonio del Estado es calificado, no como patrimonio del príncipe, sino como patrimonio del Estado, ya no tiene *nada propio,* lo mismo que los ciudadanos prusianos que ya no po-

' En el texto de Haller: «filosóficos modernos».

mo, a lo infinito. Por tanto es, asimismo, *consecuente* esta exposición, pues habiendo tomado como esencia del Estado la esfera de lo contingente en lugar de lo sustancial, la consecuencia consiste entonces precisamente en tal contenido en la total inconsecuencia de una ausencia de pensamiento, la cual se permite avanzar sin mirada retrospectiva y se encuentra muy bien en lo contrario de aquello que justamente aprobaba.

*Adición.* **El Estado en sí** (an sich) y **para sí es el todo ético, la realización de la libertad, y es finalidad absoluta de la razón el que la libertad sea real. El Estado es el espíritu, el cual está en el mundo y se realiza en éste con** conciencia, **en tanto que él se realiza en la naturaleza como lo otro de sí, como espíritu que reposa. Sólo en cuanto existente en la conciencia, que se sabe a sí mismo como objeto existente, es él el Estado. En el ámbito de la libertad se tiene que partir, no de la singularidad, de la autoconciencia singular, sino sólo de la esencia de la autoconciencia, pues el hombre podría saber o no que esta esencia se realiza como poder autónomo, en el que los individuos singulares sólo son momentos. La marcha de Dios en el mundo es lo que es el Estado: su causa es el poder de la razón que se realiza como voluntad. En relación a la idea del Estado, no hay que tener presente a Estados particulares ni instituciones particulares; antes bien hay que considerar para sí a la idea, este dios real. Cada Estado que podría ser considerado escuetamente, según las proposiciones fundamentales que se tengan, se podrían conocer estas o aquellas deficiencias de ellas, tiene en él siempre, si pertenece especialmente a nuestra época cultivada, los momentos esenciales de su existencia. Pero por cuanto es más fácil encontrar deficiencias que concebir lo afirmativo, se cae fácilmente en la falta, respecto a aspectos singulares, de olvidar al organismo interno del Estado. El Estado no es ninguna obra de arte, él está en el mundo y, por tanto, en la esfera de la arbitrariedad, de la contingencia y del error, y el mal proceder puede**

seen ni sus cuerpos ni sus bienes, y todos los súbditos serían *siervos legales,* pues *ellos no tienen derecho* a *eludir el servicio del Estado.*

Después de toda esta increíble crudeza, podría encontrarse sumamente grotesco el inefable deleite con el que el señor Haller describe su descubrimiento (tomo I, Prefacio): «Una alegría como sólo puede sentirla el amigo de la verdad cuando, después de una honrada investigación, alcanza la certeza en cierto modo (¡desde luego, en cierto modo!) de haber hallado el decreto de la *naturaleza,* la palabra de Dios mismo» (Antes bien, la palabra de Dios distingue sus revelaciones muy expresamente de los decretos de la naturaleza y del hombre natural) y «como ante la más recia admiración habría podido desfallecer, brotó de sus ojos un raudal de gozosas lágrimas y surgió en él desde entonces la religiosidad viviente». Por religiosidad el señor Haller habría debido más bien lamentar esto como el más duro castigo de Dios, pues es el castigo más duro que le puede ocurrir al hombre el haber abandonado el pensar y la racionalidad, el respeto a la ley y al conocimiento ya que en cuanto infinitamente importante, es lo divino, de modo que los deberes del Estado y los derechos del ciudadano, así como los derechos del Estado y los deberes del ciudadano, están determinados *legalmente,* hasta tal extremo que abandonándolos se suplanta la *palabra de Dios* por lo absurdo.

**desfigurarlo según muchos aspectos. Pero el hombre más deforme, el delincuente, un enfermo y manco, sigue siendo un hombre vivo: lo afirmativo, la vida, subsiste no obstante la carencia: de esto afirmativo es de lo que se trata aquí.**

§ 259

La idea del Estado tiene:

*a)* Realidad *inmediata,* y es el Estado individual en cuanto se refiere a sí como organismo; es *la constitución* o *derecho interno del Estado;*

*b)* Ella pasa a la *relación* del Estado individual con otros Estados; es el *derecho externo del Estado;*

*c)* Ella es la idea universal en cuanto *género* y poder absoluto frente a los Estados individuales, el espíritu, que se da su realidad en el proceso de la *historia universal.*

***Adición*. El Estado como real es esencialmente Estado individual e incluso Estado particular. Hay que distinguir la individualidad de la particularidad: ella es momento del Estado mismo, mientras que la particularidad pertenece a la historia. Los Estados como tales son independientes unos de otros y la relación entre ellos sólo puede ser externa, de manera que tiene que haber por encima de ellos un nexo tercero. Esto tercero es el espíritu el cual se da realidad en la historia universal y constituye por encima de ellos el juez absoluto. Ciertamente, podrían formarse varios Estados como unión, por así decirlo, un tribunal por encima de otros, podrían aparecer ligas de Estados, como por ejemplo, la Santa Alianza, pero éstas son siempre sólo relativas y limitadas, como la paz eterna. El juez único absoluto, el cual se hace vigente siempre y contra lo particular, es el Espíritu que es en sí** (an sich) **y para sí, el cual se expone siempre como lo universal y como el género que actúa en la historia universal.**

## A) *El derecho interno del Estado*

§ 260

El Estado es la realidad de la libertad concreta; pero la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tienen tanto su perfecto desarrollo y el *reconocimiento de su derecho para sí* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), cuanto, por una parte, trascienden por sí mismos en el interés universal y, por otra parte, lo reconocen con saber y voluntad como su propio *espíritu sustancial* y actúan para él como su *fi-*

*nalidad* última, de manera que ni lo universal tiene violencia y se consuma sin el interés particular, el saber y el querer, ni los individuos viven meramente para el interés supremo como personas privadas, sin que a la vez quieran en lo universal y para lo universal y tengan una actividad consciente de esta finalidad. El principio de los Estados modernos tiene ese poder inmenso y la profundidad de dejar perfeccionarse hasta el *extremo autónomo* de la particularidad personal y a la vez *retrotraerlo* a la *unidad sustancial* y así conservar en él mismo a esa unidad.

*Adición.* **La idea del Estado en los tiempos modernos tiene la propiedad de que el Estado es la realización de la libertad, no según el capricho subjetivo, sino según el concepto de la voluntad, es decir, según su universalidad y divinidad. Los Estados incompletos son aquellos en los cuales la idea del Estado todavía está embozada y donde sus determinaciones particulares no han llegado a la autonomía libre. Por supuesto, en los Estados de la antigüedad clásica ya estaba presente la universalidad, pero todavía la particularidad no estaba suelta y emancipada, y retrotraída para la universalidad, es decir, para la finalidad universal del todo. La esencia del Estado mismo moderno es que lo universal esté ligado a la libertad completa de la particularidad y al bienestar de los individuos, que, por tanto, el interés de la familia y la sociedad civil tiene que juntarse en el Estado, pero que la universalidad de la finalidad no puede progresar sin el propio saber y querer de la particularidad, la cual tiene que conservar su derecho. Por tanto, lo universal tiene que ser activado, pero, por otra parte, la subjetividad es desarrollada completa y vitalmente. Sólo por el hecho de que ambos momentos subsisten en su fuerza, es que hay que considerar al Estado como un Estado articulado y verdaderamente organizado.**

§ 261

Frente a las esferas del derecho privado y del bienestar privado, de la familia y de la sociedad civil, el Estado es, por una parte, una necesidad *externa* y su poder superior, a cuya naturaleza están subordinados sus leyes así como sus intereses y son dependientes de ella, pero, por otra parte, él es su finalidad *inmanente* y tiene su fuerza en la unidad de su finalidad última universal y de los intereses particulares de los individuos, en la cual en cuanto tienen *deberes* respecto a él a la vez tienen derechos (párrafo 155).

*Observación.* Que el pensamiento de la dependencia, y particularmente también el de la ley jurídica privada respecto al carácter determinado del Estado, y la opinión filosófica de considerar a la

parte sólo en su relación con el todo, lo ha tomado en consideración especialmente Montesquieu en su famosa obra *El espíritu de las leyes,* y que también ha tratado de desarrollarlo detalladamente, ya fue observado más arriba en el párrafo 3, Observación.

Comoquiera que el *deber* es primeramente el comportamiento *hacia* algo *sustancial* para mí, universal en sí *(an sich)* y para sí, y en cambio el derecho es la *existencia empírica* en general de esto sustancial y, por consiguiente, el lado de su *particularidad y* de mi libertad *particular,* ambos aparecen así en los grados formales repartidos en diversos aspectos o personas. El Estado, en cuanto ético, en cuanto compenetración de lo sustancial y de lo particular, implica que mi obligación frente a lo sustancial es a la vez la existencia empírica de mi libertad particular, es decir, que en ello *están unidos* derecho y deber en una y la misma relación. Pero, puesto que al mismo tiempo los distintos momentos llegan en el Estado a su figura y realidad *propias,* se presenta de nuevo así la diferencia entre derecho y deber, y así siendo ellos en sí *(an sich),* es decir, formalmente idénticos, son a la vez *distintos* según *su contenido.* En lo jurídico privado y en lo moral falta la necesidad *efectiva (wirkliche)* de la relación y, por tanto, sólo existe la igualdad *abstracta* del contenido; *lo que* en estas esferas abstractas es derecho para uno también debe ser derecho para el otro y lo que es un deber para uno, también debe ser deber para el otro.

Aquella identidad absoluta del deber y del derecho sólo tiene lugar en cuanto identidad igual del *contenido,* en la determinación de que este contenido mismo es el contenido completamente universal, es decir, el principio uno del deber y del derecho, la libertad personal del hombre. Por eso, los esclavos no tienen deberes porque no tienen derechos, y a la inversa. (Aquí no se trata de los deberes religiosos.)

Pero en la idea concreta que se desarrolla en sí *(an sich),* sus momentos se diferencian y su determinidad llega a ser a la vez un contenido distinto; en la familia, el hijo no tiene derechos del *mismo contenido* que los deberes que tiene hacia su padre, y el ciudadano no tiene derechos del *mismo contenido* que los deberes hacia el príncipe y el gobierno.

Aquel concepto de la unión de deber y derecho es una de las determinaciones más importantes y contiene la fuerza de los Estados. El lado abstracto del deber se queda en pasar por alto y proscribir el interés particular como un momento inesencial e incluso indigno. La consideración concreta, la idea, muestra el momento de la particularidad como igualmente esencial y de ese modo, muestra su satisfacción como indiscutidamente necesaria. En el cumplimiento de su deber el individuo tiene que encontrar de algún modo a la vez su propio interés, su satisfacción o su provecho, y por su relación en el Estado le sobreviene un derecho por el cual la cosa uni-

versal llega a ser *su propia cosa particular.* El interés particular no debe, verdaderamente, ser puesto de lado o ser completamente reprimido, sino ser puesto en consonancia con lo universal, mediante lo cual él mismo y lo universal son conservados. El individuo, súbdito según sus deberes, encuentra en el cumplimiento de los mismos, en cuanto ciudadano, la protección de su persona y de su propiedad, la consideración de su bienestar particular y la satisfacción de su esencia sustancial, la conciencia y el orgullo de ser miembro de este todo y en este cumplimento de los deberes en cuanto prestaciones y servicios para el Estado tiene éste su conservación y su subsistencia. Según el lado abstracto, el interés de lo universal consistiría solamente en que sus servicios, sus prestaciones, a los cuales él exige, sean cumplidos como deberes.

*Adición.* **Todo depende de la unidad de la universalidad y la particularidad en el Estado. En los Estados antiguos, la finalidad subjetiva con el querer del Estado eran una sola cosa; en cambio, en los Estados modernos, exigimos una opinión propia, un querer y conciencia propios. Los antiguos no tenían voluntad en este sentido: para ellos lo último era la voluntad del Estado. En tanto que en los despotismos asiáticos el individuo no tiene ninguna interioridad ni ninguna justificación en sí, en el mundo moderno el hombre quiere ser respetado en su interioridad. La unión de deber y derecho tiene el doble aspecto de que aquello que exige el Estado como deber, sería también inmediatamente el derecho de la individualidad, puesto que ello no es más que organización del concepto de libertad. Las determinaciones de la voluntad individual son introducidas por el Estado en una existencia empírica objetiva y sólo mediante él llegan a su verdad y realización. El Estado es la única condición de la obtención de la finalidad y del bienestar particulares.**

## § 262

La idea real, el espíritu, que se escinde a sí mismo en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, en cuanto se escinde en su finitud para ser desde su idealidad para sí espíritu infinito real, adjudica de este modo a estas esferas el material de esta realidad finita suya: los individuos en cuanto *multitud,* de manera que esa adjudicación a lo individual aparece mediatizada por las circunstancias, el arbitrio y la propia elección de su determinación (párrafo 185 y Observación).

*Adición.* **En el Estado platónico, la libertad subjetiva todavía no vale nada, puesto que los magistrados asignan todavía los oficios a los individuos. En muchos Estados orientales ocurre esta asignación por el naci-**

**miento. La libertad subjetiva, la cual tiene que ser tomada en consideración exige, sin embargo, libre elección de los individuos.**

§ 263

En estas esferas, en las que sus momentos, la individualidad y la particularidad, tienen su realidad inmediata reflejada, el espíritu es como su universalidad objetiva *que aparece* en ellas, como el poder de lo racional en la necesidad (párrafo 184), esto es, como las *instituciones* consideradas anteriormente.

*Adición*. **El Estado como espíritu se diferencia en las determinaciones particulares de su concepto, de su manera de ser. Si queremos suministrar un ejemplo tomado de la naturaleza, el sistema nervioso es el sistema que realmente siente: él es el momento abstracto de ser cabe sí mismo y de tener la identidad de sí mismo en ello. Pero el análisis de la sensación indica ahora dos momentos y se divide de tal modo que las diferencias aparecen como sistema total: el primero es el sentir abstracto, el mantenerse cabe sí, el movimiento sordo en sí** (in sich), **la reproducción, el nutrirse interno, producir y durar. El segundo momento es que el este ser cabe sí mismo tiene el momento de la diferencia, el ir hacia lo externo frente a sí. Esto es la irritabilidad, el ir hacia lo externo de la sensación. Ésta constituye un sistema propio, y hay clases de animales inferiores que sólo han formado este sistema y no la unidad anímica plena de la sensación en sí** (in sich). **Si comparamos estas relaciones naturales con las del espíritu, entonces hay que asociar a la familia con la sensibilidad y a la sociedad civil con la irritabilidad. El tercer momento es el Estado, el sistema nervioso para sí, organizado en sí** (in sich) **pero sólo es viviente en cuanto ambos momentos, la familia y la sociedad civil, están desarrollados en él. Las leyes que los rigen son las instituciones de lo racional que aparece en ellos. Pero el fundamento, la verdad última de estas instituciones, es el espíritu, el cual es su finalidad última y su objeto consciente. Ciertamente, también la familia es ética, sólo que la finalidad no es como finalidad, consciente; en cambio en la sociedad civil lo determinante es la separación.**

§ 264

Los individuos de la multitud, por cuanto contienen en sí mismos naturalezas espirituales y, por tanto, el doble momento, es decir, el extremo de la *individualidad para sí* que sabe y quiere y el extremo de la *universalidad* que sabe y quiere lo sustancial y, por consiguiente, sólo alcanza el dere-

cho de estos dos lados en cuanto son reales tanto como personas privadas como en cuanto personas sustanciales, obtienen en aquellas esferas, en parte inmediatamente a lo primero, en parte a lo otro, porque tienen en las instituciones, en cuanto lo *universal* que existe en sí *(an sich)* de sus intereses particulares, su autoconciencia esencial, y en parte, porque ellas les proporcionan en la corporación una profesión y una actividad dirigidas a una finalidad universal.

## § 265

Estas instituciones forman la *constitución,* es decir, la racionalidad desarrollada y realizada *en lo particular,* y por ello son la base firme del Estado, así como de la confianza y de la disposición de los individuos para él, y las columnas fundamentales de la libertad pública, pues en ellas está realizada y es racional la libertad particular y, por tanto, en ellas mismas es existente *en sí (an sich)* la unión de la libertad y de la necesidad.

***Adición.*** **Ya ha sido observado antes que la santidad del matrimonio y las instituciones, en los que aparece la sociedad civil como ética, constituyen la estabilidad del todo, es decir, lo universal sería a la vez la cosa de cada uno como particular. Se trata de que la ley de la razón y la de la libertad particular se compenetren, y mi finalidad particular llegue a ser idéntica con lo universal, de lo contrarío el Estado está en el aire. El orgullo del individuo constituye su realidad, y su estabilidad es la identidad de aquellos dos lados. Se ha dicho a menudo que la finalidad del Estado sería la felicidad del ciudadano y esto, por supuesto, es verdadero: si no les va bien, si no está satisfecha su finalidad subjetiva, si no encuentra que la mediación de esta satisfacción es el Estado como tal, entonces éste descansa en endebles pies.**

## § 266

Pero el espíritu no es solamente en cuanto esta necesidad y en cuanto un reino de la apariencia, sino que en cuanto *idealidad* del mismo y en cuanto su interior, se es objetivo y real; así, esta universalidad sustancial es *para sí misma* objeto y finalidad, y aquella necesidad, a través de ello, se encuentra, asimismo, en la *figura* de la libertad.

## § 267

La *necesidad* en la idealidad es el desarrollo de la idea dentro de sí misma; en cuanto sustancialidad *subjetiva* ella es la *disposición* política; en cuanto sustancialidad *objetiva,* a diferencia de aquélla, ella es el *organismo* del Estado, el Estado propiamente *político y su constitución.*

*Adición.* **La unidad de la libertad que se quiere y se sabe es primeramente como necesidad. Lo sustancial es ahora aquí en cuanto existencia subjetiva de los individuos; pero el otro modo de la necesidad es el organismo, lo que significa que el espíritu es un proceso en sí mismo** (in sich), **se articula en sí** (in sich), **pone diferencias en sí** (in sich), **mediante las cuales hace su circulación.**

## § 268

La *disposición* política, el *patriotismo* en general, como la certeza que se asienta en la *verdad* (una certeza meramente subjetiva no surge de la *verdad,* y es sólo opinión) y el querer que ha llegado a ser *costumbre,* son solamente resultados de las instituciones existentes en el Estado, como en aquello en que la racionalidad es *realmente* existente, así como ella logra su activación mediante el actuar conforme a las instituciones. Esta disposición es, en general, la *confianza* (la cual puede transformarse en una comprensión más o menos cultivada), la conciencia de que mi interés sustancial y particular está preservado y contenido en el interés y la finalidad de otro (aquí, en los del Estado), en cuanto en relación conmigo como individuo, por lo cual, precisamente, éste no es inmediatamente ningún otro para mí y yo, en esta conciencia, soy libre.

*Observación.* Por patriotismo se comprende corrientemente la disposición para sacrificios y acciones *extraordinarias.* Pero esencialmente el patriotismo es la disposición de ánimo que, en las circunstancias y relaciones vitales habituales, está acostumbrado a saber al ser común como fundamento y finalidad sustancial. Esta conciencia que se acredita en el ámbito del curso de la vida habitual en todas las relaciones es entonces la conciencia a partir de la cual se fundamenta también la disposición para el esfuerzo extra-

ordinario. Pero como corrientemente a los hombres les gusta más ser magnánimos que justos, se persuaden fácilmente de poseer aquel extraordinario patriotismo para ahorrarse aquella verdadera disposición de ánimo o excusarse de su falta. Además, si la disposición de ánimo es considerada como lo que constituye el comienzo para sí y pudiera surgir de representaciones y pensamientos subjetivos, entonces se confundiría con la opinión, ya que ella, en esta concepción, carece de su verdadero fundamento, de la realidad objetiva.

*Adición*. **Los hombres incultos se complacen en razonamientos y críticas, pues es fácil encontrar críticas, pero difícil conocer el bien y su necesidad interior. Una cultura que comienza se inicia siempre con la crítica, pero ya perfeccionada ve lo positivo en cada una. Igualmente, se ha dicho pronto en la religión que esto o aquello sería superstición, pero es infinitamente más difícil comprender la verdad de esto. Por tanto, hay que distinguir la disposición política aparente de lo que el hombre quisiera verdaderamente, pues ellos quieren realmente la cosa interna, pero se atienen a la individualidad y se complacen en la vanidad de querer comprender mejor. Los hombres tienen la confianza de que el Estado tiene que subsistir y de que sólo en él el interés particular podría tener lugar, pero la costumbre hace invisible aquello en que descansa nuestra existencia total. Si cada uno anda seguro por la calle al anochecer, no se le ocurre que esto podría ser distinto, pues esta costumbre de la seguridad se ha convertido en otra naturaleza, y no se piensa en que esto sólo sería la acción de instituciones particulares. A menudo, la representación opina que la fuerza vincula al Estado, pero lo que conserva es únicamente el sentimiento fundamental del orden que todos tienen.**

## § 269

La disposición de ánimo toma su *contenido* particularmente determinado de los distintos aspectos del organismo del Estado. Este *organismo* es el desarrollo de la idea hacia sus diferencias y hacia la realidad objetiva de ellas. Estos distintos aspectos son así los *distintos poderes* y sus funciones y actividades, a través de los cuales lo universal se produce continuamente, y puesto que están determinados por la *naturaleza del concepto,* de manera necesaria e, igualmente, puesto que su producción está presupuesta, se *mantiene.* Este organismo es la *constitución política.*

*Adición*. **El Estado es organismo, lo cual significa desarrollo de la idea hacia sus diferencias. Estos distintos aspectos son así los distintos poderes y sus funciones y actividades, a través de los cuales lo universal**

**se produce continuamente de manera necesaria y se mantiene, puesto que está presupuesto en su producción. Este organismo es la constitución política: ella surge eternamente del Estado, como él se sostiene por ella; ambos se dispersan, se hacen libres los distintos aspectos, y así la unidad, que ellos producen, ya no es puesta. Les cuadra la fábula del estómago y los otros miembros. La naturaleza del organismo consiste en que si todas las partes no trascienden a la identidad, si una se pone como autónoma, todo tiene que parecer. Con predicados, proposiciones fundamentales, etc., no se avanza al ámbito del enjuiciamiento del Estado, el cual tiene que ser concebido como organismo. Asimismo, tampoco se concibe mediante predicados a la naturaleza de Dios, cuya vida más bien tengo que percibir en sí** *(in sich)* **misma.**

## § 270

El que la finalidad del Estado sea el interés universal como tal, y en ello, en cuanto su sustancia, es la conservación de los intereses particulares, constituyen su: 1) *Realidad abstracta* o sustancialidad; pero ella es: 2) Su *necesidad* en cuanto se dirime ella en las *diferencias* del concepto de su actividad, las cuales, por aquella sustancialidad, son asimismo determinaciones reales *estables,* poderes; 3) Pero justamente esta sustancialidad es el espíritu que se sabe y se quiere en cuanto *penetrado por la forma de la cultura.* Por tanto, el Estado sabe lo que él quiere, y lo sabe en su *universalidad* en cuanto pensada; él obra y actúa por eso según finalidades sabidas, principios conocidos y leyes, los cuales no sólo son *en sí (an sich),* sino para la conciencia e, igualmente, en cuanto sus acciones se refieren a situaciones y relaciones existentes, según el conocimiento determinado de las mismas.

*Observación.* Cabe aquí aludir la *relación del Estado con la religión,* ya que en los tiempos modernos se ha repetido frecuentemente que la religión sería el fundamento del Estado y porque esta afirmación se hace también con la pretensión de que con ella se habría agotado la ciencia del Estado, y ninguna afirmación es más apropiada para producir tanta confusión, e incluso para erigir la confusión misma en constitución del Estado, a la forma que debe tener el conocimiento.

Ante todo, puede parecer sospechoso que la religión es recomendada y buscada para las épocas de miseria pública, de disolución y opresión, y se la indica como consuelo contra la injusticia y como esperanza en recompensa de una *pérdida.* Si además se con-

sidera como enseñanza de la religión el ser indiferente frente a los intereses mundanos, frente al curso y a los negocios de la realidad, en tanto que el Estado es el espíritu que *está en el mundo,* el recurso a la religión parece o como inapropiado para elevar a finalidad esencial y seria al interés y a los asuntos del Estado o parece, por otra parte, que se haría pasar por asuntos de un arbitrio indiferente a todo lo concerniente al Estado, o bien que la discusión sea llevada como si en el Estado lo dominante fueran las finalidades de las pasiones y el poder injusto o que tal recurrir a la religión valga para sí sólo y quiere aspirar a determinar y manejar el derecho.

Así como sería considerado como una burla sangrienta que se desechara todo sentimiento contra la tiranía porque el oprimido encuentra su consuelo en la religión, asimismo no hay que olvidar que la religión puede adoptar una forma que tiene como consecuencia la más dura servidumbre entre las cadenas de la superstición y la degradación del hombre por debajo del animal (como entre los egipcios y los hindúes que honran animales como sus seres supremos). Este fenómeno puede al menos advertir de que no habría que hablar de toda la religión en general, y contra ella, como ella es en ciertas figuras, se exige más bien una fuerza liberadora que se encargue del derecho de la razón y de la autoconciencia.

Pero la determinación esencial sobre la relación entre religión y Estado se obtiene al recordar su concepto. La religión tiene a la verdad absoluta como contenido suyo y, por tanto, lo supremo del sentimiento recae en ella. En cuanto intuición, sentimiento, conocimiento por representación que se ocupa de Dios como fundamento y origen ilimitados, de lo cual todo depende, ella contiene la exigencia de que todo sea concebido en esa relación y alcance en ella su confirmación, justificación y aseguramiento.

Estado y leyes, como también los deberes reciben en esta relación para la conciencia la preservación suprema y la suprema obligatoriedad, pues el Estado mismo, las leyes y los deberes en su realidad son algo determinado que trasciende a una esfera superior como a su fundamento (ver *Enciclopedia de las ciencias filosóficas).*

Es por esto por lo que la religión contiene también el sitio que proporciona, en toda transformación y en la pérdida de fines, intereses y propiedades reales, la conciencia de lo inmutable y la libertad y satisfacción suprema*. Aunque la religión constituye así el *fun-*

* *La religión* como el *conocimiento* y *la ciencia,* posee un principio propio de forma distinta del Estado; ellos ingresan por eso en el Estado, por una parte, en la relación de *medios* de la cultura y del ánimo, por otra parte, en cuanto ellos son *esencialmente fines de sí mismos,* según el lado de que poseen la existencia empíri-

*damento* que contiene lo ético en general, y conjuntamente a la naturaleza del Estado como voluntad divina, al mismo tiempo es sólo *fundamento* lo que ella es, y es aquí donde ambos se separan.

El Estado es voluntad divina como espíritu presente que se *despliega* en figura real y *organización de un mundo.* Aquellos que quieren permanecer cabe Ya forma de la religión frente al Estado se comportan como los que se imaginan tener el derecho en el conocimiento cuando ellos permanecen siempre cabe la *esencia* y no avanzan desde el *abstractum* a la existencia empírica o como aquellos que (ver arriba, párrafo 140, Observación) sólo quieren el *bien abstracto* y reservan al arbitrio determinar *aquello que* es bueno. La religión es la relación con lo absoluto en la *forma del sentimiento, de la representación* y *de la fe* y en su centro que contiene todo, todo no es más que algo accidental, también evanescente. Si se fija esta forma también en relación al Estado, de manera que ella también sea para él lo esencialmente determinante y válido, el Estado, en cuanto organismo desarrollado en diferencias subsistentes, en leyes y prescripciones, es entregado a la inestabilidad, a la inseguridad y a la desorganización. Lo objetivo y universal, la ley, en vez de ser determinada como subsistente y válida, recibe la determinación de algo negativo frente a aquello que envuelve a todo lo determinado, y precisamente de ese modo la forma se convierte en lo subjetivo, y para la conducta del hombre se producen las siguientes consecuencias: «no está dada ninguna ley para el justo», «sed piadosos y podréis hacer lo que queráis», «podéis abandonaros al propio arbitrio y a la pasión», y prescribir a los otros, a los que padecen injusticias por lo anterior, el consuelo y la esperanza de la religión o, peor aún, rechazarlos y condenarlos por irreligiosos. Pero en cuanto este comportamiento negativo no permanece meramente como una disposición interna y una opinión, sino que se vuelve hacia la realidad y se hace vigente en ella, surge el *fanatismo* religioso, el cual, como el político, proscribe toda institución del Estado y todo ordenamiento legal como un límite restrictivo e inadecuado a lo interno de la infinitud del sentimiento íntimo. De este modo, la propiedad privada, el matrimonio, las relaciones y trabajos de la sociedad civil, etc., son proscritos como indignos del amor y de la libertad del sentimiento. Sin embargo, puesto que tie-

ca externa. En ambos respectos los principios del Estado proceden *aplicándose* a ellos. En un tratado completamente concreto del Estado, aquellas esferas, así como el arte, las relaciones meramente naturales, etc., tienen que ser consideradas igualmente en la relación y posición que tienen en el Estado, pero en este tratado donde es el principio del Estado el que es explicitado en su esfera *propia,* según su idea, sólo puede hablarse incidentalmente de sus principios y de la *aplicación* del derecho del Estado a ellos.

ne que haber decisión para la existencia empírica a la acción, ocurre lo mismo que en el ámbito de la subjetividad de la voluntad que se sabe como lo absoluto (párrafo 140), esto es, que se decide desde la representación subjetiva, es decir, a partir de la *opinión* y del *capricho del arbitrio.* Pero, contra esto verdadero que se emboza en la subjetividad del sentir y del representar, lo verdadero es el enorme salto de lo interior a lo exterior, de la ficción de la razón a la realidad, en la que ha trabajado toda la historia universal, por cuyo trabajo la humanidad cultivada ha adquirido la realidad y la conciencia de la existencia empírica racional, las de las instituciones del Estado y las de la ley.

De aquellos que *buscan* al *Señor* y en su inculta opinión aseguran poseer todo *inmediatamente* en vez de imponerse el trabajo de elevar su subjetividad al conocimiento de la verdad y al saber del derecho y del deber objetivos, sólo puede surgir la destrucción de todas las relaciones éticas, la necedad y la abominación; consecuencias necesarias de la disposición de ánimo de la religión que subsiste en su forma excluyente y se dirige contra la realidad y la verdad que existe en forma de lo universal, en forma de ley. Sin embargo, no es necesario que esta disposición de ánimo trascienda a la realización; desde luego, también puede permanecer con su punto de vista negativo como algo interno, someterse a las instituciones y leyes y contentarse con la resignación y el gimoteo o con el despreciar y el desear. No es la fuerza, sino la debilidad lo que en nuestra época ha convertido a la religiosidad en una especie de la piedad *polémica,* ya se vincule a una verdadera necesidad vital o a una vanidad insatisfecha. En vez de dominar su opinar con el trabajo del estudio y someter su querer a la disciplina para elevarlo así a la libre obediencia, lo más barato es renunciar al conocimiento de la verdad objetiva, conservar un sentimiento de abatimiento y con ello las ínfulas de tener en la beatitud los requisitos para penetrar la naturaleza de las leyes y de las instituciones del Estado, pronunciarse sobre ellas e indicar cómo deberían y tendrían que ser procuradas, y precisamente, por cuanto todo ello proviene de un corazón piadoso, de manera infalible e inviolable, por el hecho de que intenciones y aseveraciones que toman a la religión por fundamento no se las podría malquerer ni por su superficialidad ni por su injusticia.

Pero en cuanto la religión (si ella es de verdadera especie) carece te tal orientación negativa y polémica contra el Estado, más bien lo reconoce y lo confirma, y posee además para sí su *posición* y su *exteriorización.* El ejercicio de su culto consiste en *acciones* y *doctrinas* y para ello requiere bienes y propiedades, así como *individuos* dedicados al *servicio* de la comunidad. Surge así una relación del Estado con la comunidad eclesiástica. La determinación de esta

relación es simple. En la naturaleza de la cosa está el que el Estado cumpla un deber al favorecer a la comunidad para sus fines religiosos y al proporcionarle protección, e incluso, puesto que la religión es el momento que lo integra en lo más profundo de la disposición de ánimo, al exigir de todos sus miembros que se afilien a una comunidad religiosa; a cualquiera por lo demás, pues el Estado no puede inmiscuirse en el contenido en cuanto éste se refiere a lo interno de la representación.

El Estado perfeccionado en su organización y, por lo tanto fuerte, se puede comportar en esto tanto más liberalmente y hacer completo caso omiso de las individualidades que lo afectan, e incluso tolerar en sí comunidades (lo cual ciertamente depende del número) las cuales hasta no reconocen religiosamente los deberes directos hacia él, puesto que él remite a los miembros de las mismas a las leyes de la sociedad civil y se satisface con el cumplimiento pasivo *de los deberes directos hacia él,* por ejemplo, mediante transformación y permuta*. Pero en cuanto la comunidad eclesiástica posee *propiedad,* practica otras acciones del culto y tiene para ello individuos a su servicio, entra, desde lo interno, en lo

* De los cuáqueros y anabaptistas, etc., puede decirse que solamente son miembros activos de la sociedad civil y en cuanto personas privadas están solamente en tratos privados con otros, e incluso en esa relación se les ha permitido el juramento. Cumplen los deberes directos para con el Estado de manera pasiva y uno de los más importantes, el de defenderlo contra sus enemigos, el cual desdeñan directamente, se les concede cumplirlo mediante permutación por otra prestación. Frente a tales sectas es el caso en sentido propio que el Estado practique *tolerancia,* pues ya que ellos no reconocen deberes para con él, no podrían aspirar al derecho de ser miembros de él. Cuando antaño en el Congreso norteamericano fue gestionada con gran vigor la abolición de la esclavitud de los negros, un diputado de las provincias sureñas dio esta réplica pertinente: «Concedednos los negros y les concederemos los cuáqueros.» Sólo por sus otras fuerzas puede el Estado descuidar y soportar tales anomalías, confiando especialmente en la fuerza de las costumbres y en la racionalidad interna de sus instituciones para que éstas, puesto que el Estado no hace valer aquí estrictamente su derecho, reduzcan y venzan las diferencias. Así se tenga derecho formal respecto a los judíos en consideración al otorgamiento mismo de los derechos civiles, puesto que ellos debieran considerarse, no simplemente como una fracción religiosa particular, sino como pertenecientes a un pueblo extraño, el clamor suscitado por éste y otros puntos de vista ha pasado por alto que ellos ante todo son *hombres* y que ésta no es sólo una cualidad superficial y abstracta (párrafo 209, Observación), sino que en ella yace el que mediante los derechos civiles otorgados, más bien se estatuye el orgullo de ser tenido por persona jurídica en la sociedad civil y desde esta raíz infinita libre de cualquier otra se estatuye el nivelamiento exigido en el pensamiento y en la disposición de ánimo.

La separación reprochada a los judíos más bien se conservaría y se convertiría con razón para el Estado excluyente en culpa y recriminación, pues de ese modo habría desconocido su principio, la institución objetiva y su poder (confrontar párrafo 268, Observación, al final). La afirmación de esta exclusión, creyendo tener el derecho supremo, ha demostrado ser lo más insensato; en cambio, la acción de los gobiernos ha demostrado ser lo sabio y lo digno.

mundano, y de ese modo, en el dominio del Estado, y se coloca así *inmediatamente* bajo sus leyes. El juramento, lo ético en general, así como la relación del matrimonio, traen consigo ciertamente la compenetración interna y la elevación de la *disposición le ánimo,* la cual recibe por la religión su más profunda confirmación; y puesto que las relaciones éticas son esencialmente relaciones de la racionalidad real, son entonces los derechos de ésta los que hay que afirmar primeramente y respecto a los cuales la confirmación eclesiástica se presenta como el lado solamente interno más abstracto.

Respecto a las otras exteriorizaciones, que surgen de la unión eclesiástica, en el ámbito de la *doctrina* lo interno prevalece más frente a lo externo que en el ámbito de los *actos* del culto y otros comportamientos que se vinculan a él, en los cuales el aspecto *jurídico* al menos aparece enseguida para sí como asunto del Estado (empero las iglesias se han atribuido también la exención para sus servidores y para sus propiedades del poder y de la jurisdicción del Estado, e incluso, la jurisdicción sobre los laicos en asuntos en los cuales concurre la religión como divorcios y juramentos, etcétera).

El aspecto *administrativo* con respecto a tales actos es ciertamente muy indeterminado, pero esto radica en la naturaleza de ese aspecto, así como también frente a otros actos completamente civiles (ver arriba, párrafo 234). En cuanto la congregación religiosa de los individuos se erige en una corporación, cae por lo general bajo la dirección administrativa del Estado. Pero la *doctrina* misma tiene su dominio en la conciencia, cae en el derecho de la libertad subjetiva de la autoconciencia, en la esfera de la interioridad, la cual, como tal, no constituye el dominio del Estado. Sin embargo, también el Estado tiene una doctrina, ya que sus instituciones y lo vigente para él en lo jurídico, la constitución, etc., es esencialmente como ley en la forma del *pensamiento,* y puesto que él no es un mecanismo, sino la vida racional de la libertad autoconsciente, el sistema del mundo moral, y así la *disposición de ánimo,* y luego la *conciencia* de la misma en los principios, es un momento esencial en el Estado real. A su vez, la doctrina de la Iglesia no es meramente algo interno de la conciencia, sino que, como doctrina, es más bien *exteriorización,* y exteriorización en un contenido que se vincula con principios éticos y con las leyes del Estado muy íntimamente o los concierne inmediatamente. Por lo tanto, aquí Estado e Iglesia directamente coinciden o se oponen.

La diversidad de ambos dominios puede ser apremiada por la Iglesia a la oposición áspera, porque ella, en cuanto abarca en ella el contenido absoluto de la religión, considera como parte suya lo *espiritual* en general, y así, también el elemento ético, pero consi-

dera al Estado como un artefacto mecánico para finalidades externas no espirituales; y se considera como el reino de Dios o al menos, como el camino y la antecámara para éste, pero al Estado como el reino del mundo, esto es, como el reino de lo transitorio y de lo finito; y así, se considera como la autofinalidad, pero considera al Estado como un simple *medio.* Con esta pretensión se vincula, entonces con respecto a la *doctrina,* la exigencia de que el Estado no sólo deje hacer a la Iglesia con completa libertad, sino respeto incondicionado ante su doctrina, comoquiera que ésta sea procurada, pues esta determinación sólo le corresponde a ella, en cuanto la haya.

Así como la Iglesia llega a esta pretensión por la razón extendida de que el elemento espiritual en general sería propiedad suya, así como, sin embargo, la *ciencia* y el conocimiento se encuentran en ese dominio y se elaboran como una Iglesia hasta la totalidad de principios peculiares, la cual puede ser considerada también como reemplazando a la Iglesia, con mayor justificación llega a ser reclamada entonces para la ciencia la misma autonomía respecto al Estado, el cual sólo ha de preocuparse como un medio para ella en cuanto autofinalidad.

Por lo demás, es indiferente para esta relación si los individuos y los jefes que se dedican al servicio de la comunidad han llegado casi a una existencia separada del Estado, de manera tal que sólo los demás miembros están sometidos al Estado o están de otro modo en el Estado y su determinación eclesiástica sea sólo un aspecto de su situación, la cual los mantiene separados del Estado. Hay que observar primeramente que una relación semejante se vincula con la representación del Estado según la cual él sólo tiene su determinación en la protección y seguridad de la vida, de la propiedad y del arbitrio de cada uno, en cuanto no perjudique la vida y la propiedad y el arbitrio de los otros, y así el Estado es considerado sólo como una organización de la necesidad. El elemento de lo supremo espiritual, de lo verdadero en sí *(an sich)* y para sí, es situado de este modo como religiosidad subjetiva o como ciencia teórica más allá del Estado, el cual en cuanto *laico* en sí *(an sich) y* para sí, sólo tiene que respetar, y lo propiamente ético sucede completamente fuera de su ámbito. Que se hayan dado históricamente épocas y situaciones de barbarie en las que todo lo espiritual superior tuvo su sede en la Iglesia y el Estado sólo era un régimen mundano de violencia, de arbitrariedad y pasión, y que aquella oposición era el principio principal de la realidad (ver párrafo 358), pertenece a la historia. Pero es un procedimiento ciego y somero indicar esta posición como la verdaderamente conforme a la idea. El desarrollo de esta idea ha demostrado antes bien como verdad que el espíritu, como libre y racional, es en sí *(an sich)* éti-

co, y que la verdadera idea es la racionalidad *real* y que ésta es la que existe como Estado. Por otra parte, resulta igualmente de esta idea que en ella la verdad *ética* es para la conciencia pensante, en cuanto *contenido* elaborado en la forma de la universalidad, en cuanto *ley;* que el Estado en general *sabe* sus fines, los reconoce y realiza con conciencia determinada y según principios. Como se ha observado arriba, la religión tiene a lo verdadero como su objeto universal, aunque como un contenido *dado,* el cual, en sus determinaciones fundamentales, no es conocido mediante el pensar y el concepto; asimismo, la relación del individuo con ese objeto es un deber fundado en la autoridad y el testimonio del propio espíritu y del corazón; en cuanto en ello está contenido el momento de la libertad, es *fe* y *sentimiento.* La comprensión filosófica es la que conoce que Iglesia y Estado no se encuentran en oposición del *contenido* de la verdad y la racionalidad, sino en la diferencia de la forma. Por tanto, si la Iglesia pasa a la *doctrina* (hay y ha habido también Iglesias que sólo tienen un culto; otras, en las que el culto es lo principal y la doctrina y la conciencia cultivada son sólo accesorias) y su doctrina concierne a principios objetivos, a los pensamientos de lo ético y lo racional, entonces, en esa exteriorización, se introduce inmediatamente en el dominio del Estado. Frente a su fe y su *autoridad* sobre lo ético, el derecho, las leyes y las instituciones, frente a su *convicción subjetiva,* el Estado, antes bien, es lo *sapiente;* en su principio, el contenido no permanece esencialmente en la forma del sentimiento y de la fe, sino que corresponde al pensamiento determinado. Como el contenido que es en sí *(an sich)* y para sí aparece en la figura de la religión en cuanto contenido particular, en cuanto la doctrina propia de la Iglesia como comunidad religiosa, ella permanece fuera de la esfera del Estado (en el protestantismo tampoco hay ninguna espiritualidad que sería depositaría exclusiva de la doctrina eclesiástica, porque en él no hay *laicos).* Puesto que los principios éticos y el ordenamiento del Estado en general se introducen en el dominio de la religión, y no sólo se dejan poner en relación a ese dominio, sino que deben ser puestos en dicha relación, esta relación da al Estado mismo, por una parte, una autenticación religiosa y, por otra parte, le queda el derecho y la forma de la racionalidad autoconsciente y objetiva, el derecho de hacerla valer y de afirmarla contra las afirmaciones que provienen de la figura *subjetiva* de la verdad, cualesquiera que sean la *seguridad* y la *autoridad* que las recubran. Puesto que el principio de su forma, en cuanto universal, es esencialmente el pensamiento, ha ocurrido también que *de su lado* se ha originado *la libertad del pensar y de la ciencia (y,* por el contrario, una Iglesia ha quemado a Giordano Bruno, y mandó a Galileo a pedir perdón de rodillas a causa de la *exposición del sistema*

*solar copernicano,* etc.)*. En su lado, la *ciencia* también tiene por eso su labor, pues ella tiene el mismo elemento de la forma que el Estado; ella tiene la finalidad del *conocer* y precisamente del conocer de la verdad y racionalidad *objetivas* pensadas. El conocer pensante puede ciertamente caer desde la ciencia en el opinar y en el razonar por causas, dirigiéndose a objetos éticos y a la organización del Estado y poniéndose en contradicción con sus principios, y esto quizá con las mismas pretensiones que hace la Iglesia para lo privativo de ella de ser libre, en su opinión y convicción, respecto a este opinar en cuanto razón y derecho de la autoconciencia subjetiva. El principio de esta subjetividad del saber ha sido considerado más arriba (párrafo 140, Observación). Aquí sólo corresponde la observación de que, por una parte, el Estado, frente al *opinar,* justamente en cuanto sólo es opinión, en cuanto sólo es un contenido subjetivo y por eso, por muy alto que se valore, no tiene en sí mismo ninguna fuerza ni poder, el Estado, digo, puede practicar una indiferencia infinita, del mismo tipo que los pintores que se atienen a sus paletas a los tres colores fundamentales contra el

* Al publicar sus descubrimientos (para los cuales le ayudó el telescopio, la forma de la luz de Venus, etc.), Galileo hizo ver a la vez que ellos probaban irrefutablemente el movimiento de la Tierra. Pero la representación de ese movimiento fue declarada herética por una congregación de cardenales, y Galileo, su más famoso defensor, fue demandado ante el Tribunal de la Inquisición y obligado a retractarse para evitar una prisión más severa. En los hombres de espíritu, la pasión por la verdad es una de las pasiones más fuertes. Galileo, convencido por sus propias observaciones del movimiento de la Tierra, pensó durante mucho tiempo en una nueva obra, en la que se había propuesto desarrollar todas las pruebas para ello. Pero para eludir al mismo tiempo la persecución cuya víctima habría tenido que ser él, escogió el expediente de presentarlas en la forma de diálogo entre tres personas. Se ve, sin duda, que la ventaja estaba de parte del defensor del sistema copernicano, pero Galileo no se define entre ellos, dando tanto peso como era posible a las objeciones de los partidarios de Ptolomeo, esperando así no ser perturbado en el goce de la tranquilidad que merecían su avanzada edad y sus trabajos. En sus setenta años fue citado de nuevo ante el Tribunal de la Inquisición. Se le encerró en una prisión donde se exigió de él una segunda retractación de sus opiniones, bajo la amenaza de la pena determinada para los herejes reincidentes. Se le hizo suscribir la siguiente fórmula de abjuración: «Yo, Galileo, en mis setenta años de edad, habiéndome presentado personalmente ante el Tribunal, puesto de rodillas y los ojos dirigidos a los Santos Evangelios a los cuales toco con mis manos, abjuro, maldigo y detesto, con corazón honrado y verdadera fe, el absurdo, la falsedad y la herejía de la doctrina del movimiento de la Tierra, etc.» «¡Qué espectáculo fue el de ver a un anciano venerable, famoso por una larga vida dedicada únicamente a la investigación de la naturaleza, abjurar arrodillado contra el testimonio de su propia conciencia la verdad que él había probado con fuerza de convicción! Un juicio de la Inquisición lo condenó a prisión perpetua. Un año después, por intercesión del gran duque de Florencia, fue puesto en libertad. Murió en 1642. Su pérdida enlutó a Europa a la cual ilustró por sus trabajos e indignada por el juicio pronunciado por un tribunal odiado contra tan grande hombre.» Laplace, *Exposición del sistema del mundo*, libro V, capítulo IV.

*doctrinarismo* de los siete colores fundamentales. Pero, por otra parte, frente a este opinar de malos principios, puesto que se convierte en una existencia empírica que devora a toda la realidad, sobre todo en cuanto el formalismo de la subjetividad incondicionada quisiera tomar como fundamento el punto de vista científico, y elevar y transformar las instituciones del Estado mismo a la pretensión de una Iglesia contra el Estado, frente a esto, decimos, el Estado ha de tomar la defensa de la verdad objetiva y de los principios de la vida ética y, asimismo, por el contrario, el Estado na de hacer valer en conjunto contra la Iglesia que reclama una autoridad ilimitada e incondicionada el derecho formal de la autoconciencia a la opinión propia, a la convicción y en general al pensar de aquello que debe valer como verdad objetiva.

Aún puede ser mencionada la *unidad* del *Estado* y *de la Iglesia,* una determinación muy debatida en los tiempos modernos y planteada como ideal supremo. Si la unidad esencial de ambos es la de la verdad de los principios y de la disposición de ánimo, es igualmente esencial que con esta unidad llegue a la *existencia particular* la *diferencia* que poseen en la forma de su conciencia. En el despotismo oriental, aquella unidad tan frecuentemente deseada, del Estado y de la Iglesia, existe —pero por eso no existe el Estado—, pues la configuración autoconsciente en el derecho, la de la moralidad libre y del desarrollo orgánico, la única digna del Espíritu, no existe. Además, para que el Estado en cuanto realidad etica del espíritu que se *sabe,* llegue a la existencia empírica, es necesaria su diferencia de la forma de la autoridad y de la fe, pero esta diferencia sólo surge en cuanto el aspecto eclesiástico adviene en sí mismo a la separación. Sólo así, por encima de las Iglesias *particulares,* ha adquirido el Estado la *universalidad* del pensamiento, el principio de su forma y lo lleva a la existencia; para conocer esto, se tiene que saber, no sólo lo que es la universalidad *en sí (an sich),* sino lo que es su *existencia.* Es por esto muy equivocado que la separación eclesiástica sea o haya sido una desgracia para el Estado, pues *sólo por ella* ha podido llegar a ser lo que es su determinación, la racionalidad y la eticidad autoconscientes. Y, asimismo, es lo más venturoso lo que ha podido ocurrirle a la Iglesia y al pensamiento para su libertad y racionalidad propias.

*Adición*. **El Estado es real** y **su realidad consiste en que el interés del todo se realiza en las finalidades particulares. Realidad** (Wirklichkeit) **es siempre unidad de la universalidad y de la particularidad, el estar desplegado de la universalidad en la particularidad, la cual aparece como una particularidad independiente, aunque sólo en el todo es sustentada** y **mantenida. En cuanto esta unidad no es existente, no es algo** real (wirklich), **aunque** existencia (Existenz) **podría ser admitida. Un mal Estado es un Estado que meramente existe; un cuerpo enfermo también existe,**

**pero no tiene ninguna verdadera realidad** (Realität). **Una mano que es mutilada, tampoco aparece como una mano y existe, no obstante, sin ser real; la verdadera realidad** (Wirklichkeit) **es necesidad: lo que es real** (wirklich) **es en sí** (in sich) **necesario. La necesidad consiste en que lo total sea dirimido en la diferencia del concepto y que lo dirimido entrega una determinidad estable y resistente, la cual no es rigidez de muerte, sino que se engendra siempre en la disolución. Al Estado consumado corresponde esencialmente la conciencia, el pensar; por consiguiente, el Estado sabe lo que él quiere, y lo sabe como algo pensado. Puesto que el saber ya tiene su puesto en el Estado, también la ciencia lo tiene aquí y no en la Iglesia. A pesar de esto, mucho se ha hablado en los tiempos modernos de que el Estado ha surgido de la religión. El Estado es el espíritu desarrollado y exhibe sus momentos en la luz de la conciencia, de modo que lo que yace en la idea surge en la objetividad, apareciendo el Estado como algo finito y manifestándose así como un dominio de la terrenidad, en tanto que la religión se expone como un dominio de la infinitud. El Estado parece así lo subordinado, y ya que lo finito no puede subsistir para sí, se dice entonces que necesita la base de la Iglesia. Como finito, no tiene ninguna justificación y sólo por la religión llega a ser sagrado y perteneciente a lo infinito. Pero esta consideración del asunto es sólo sumamente unilateral. Por supuesto, el Estado es esencialmente terrenal y finito, tiene finalidades particulares y poderes particulares, pero que el Estado sea mundano, es sólo un aspecto y sólo para la percepción carente de espíritu es el Estado meramente finito. Pues el Estado posee un alma viviente y esto animador es la subjetividad, la cual precisamente es la que crea las diferencias, pero por otra parte, es la que mantiene en la unidad. En la esfera religiosa hay también diferencias y finitudes. Dios, se dice, sería uno y trino, por tanto, hay allí tres determinaciones, cuya unidad sólo es el espíritu. Por consiguiente, si se concibe concretamente la naturaleza divina, entonces ésta también es sólo las diferencias del caso. En el reino divino, por consiguiente, existen diferencias como en lo mundano y que el espíritu mundano, es decir, el Estado, sólo sería un espíritu finito, es un parecer unilateral, pues la realidad** (Wirklichkeit) **no es nada irracional. Ciertamente un mal Estado es sólo terrenal y finito, pero el Estado racional es infinito en sí** (in sich). **Lo segundo, se dice, es que el Estado tiene que tomar su justificación en la religión. La idea, como está en la religión, es espíritu en lo interior del ánimo, pero la misma idea es lo que se da terrenalidad en el espíritu y se procura una existencia empírica y una realidad** (Wirklichkeit) **en el saber y el querer. Si se dice ahora que el Estado tiene que fundarse en la religión, esto puede significar que el Estado debe apoyarse en racionalidad y surgir de ella. Pero esta frase puede ser también mal entendida de tal modo que los hombres, cuyo espíritu estaría atado por una religión no-libre, estarían en sumisión a los más astutos. Pero la religión cristiana es la religión de la libertad. Ciertamente, ésta puede recibir de nuevo un giro, de modo que la que ha llegado a ser libre se convierta en no libre, por cuanto está afectada de superstición. Si se opina que los individuos tienen que tener religión, para que su espíritu cautivo pueda ser tanto más reprimido en el Estado, éste es el sentido malvado de la frase; si se opina que los hombres deben tener cuidado ante el Estado, ante esto total, del cual ellos**

**son ramas, esto ocurre ciertamente mejor por la comprensión filosófica de la esencia de éste; pero puede conducir a la carencia de ésta también la disposición de ánimo religioso. El Estado puede necesitar de la religión y de la fe. Pero esencialmente el Estado permanece distinto de la religión, por cuanto ha exigido la figura de un deber jurídico y le es indiferente en qué modo anímico es éste cumplido. En cambio, el campo de la religión es la interioridad, y así como el Estado, cuando reclamaba que el derecho de la interioridad fuera perjudicado, así la Iglesia degenera en una religión tiránica, cuando, como un Estado maneja e impone castigos. Una tercera diferencia, la cual se vincula con eso, es la de que el contenido de la religión es y permanece un contenido embozado y de ese modo la disposición de ánimo, el sentimiento y la representación, es el campo donde ese contenido tiene su sitio. En ese campo, todo tiene la forma de la subjetividad; por el contrario, el Estado se realiza efectivamente y da a sus determinaciones existencia empírica estable. Si se quisiera hacer vigente la religiosidad en el Estado, como ha solido ser en su campo, entonces ella derribaría la organización del Estado, pues en el Estado tiene las diferencias una amplitud del estar-uno-fuera-del-otro; en cambio, en la religión todo está referido siempre a la totalidad. Si se quisiera sujetar a esta totalidad todas las relaciones del Estado, ella sería entonces fanatismo; ella querría tener a la totalidad en cada particular y no podría tenerlo de otro modo que por la destrucción de lo particular, pues el fanatismo es solamente lo que no tolera la diferencia particular. Cuando se expresa que** ninguna ley está dada a la piedad, **esto no es otra cosa que el apotegma de aquel fanatismo. Pues la piedad, donde ella reemplaza al Estado, no puede tolerar lo determinado y lo reduce a escombros. A eso se vincula, asimismo, cuando la piedad deja que decida la conciencia, la interioridad, y no es determinada por causas. Esta interioridad no se desarrolla por causas, y no se da ninguna justificación. Por consiguiente, si la piedad debe valer como la realidad** (Wirklichkeit) **del Estado, son derribadas todas las leyes y el sentimiento subjetivo es el sentimiento legislador. Este sentimiento puede ser simple arbitrariedad y si fuera esto, tiene que ser reconocida únicamente a partir de las acciones; pero en cuanto ellas son acciones, mandamientos, adoptan la figura de leyes, lo cual justamente contradice aquel sentimiento subjetivo. Dios, el cual es el objeto de este sentimiento, podría convertirse también en lo determinante, pero Dios es la idea universal y, en este sentimiento, lo indeterminado es lo que no ha madurado, lo que hay que determinar, lo que en el Estado está allí como desarrollado. El que justamente en el Estado todo está firme y asegurado, es la defensa contra la arbitrariedad y la opinión positiva. Por tanto, la religión como tal no podría ser lo que gobierna al Estado.**

## § 271

La constitución política del Estado es, *en primer lugar,* la organización del Estado y del proceso de su vida orgánica *en relación a sí mismo,* en el cual diferencia sus momentos dentro de sí mismo y los despliega en el subsistir.

*En segundo lugar,* en cuanto individualidad, él es una unidad *excluyente,* la cual, de este modo, se relaciona con *otros* y, por consiguiente, dirige su diferencia *hacia afuera* y, según esta determinación, pone a sus diferencias subsistentes dentro de él mismo en su *idealidad.*

*Adición.* **Así como la irritabilidad en el organismo viviente mismo, según un aspecto, es algo interno, es algo perteneciente al organismo como tal, así también aquí la referencia hacia lo externo es una orientación a la interioridad. El Estado interno como tal es el poder civil y la orientación hacia lo externo es el poder militar, el cual, sin embargo, en el Estado, es un aspecto determinado en él mismo. El que ahora se hallen en equilibrio ambos aspectos constituye algo importante en la disposición del Estado. A veces, el poder civil está totalmente extinguido y está apoyado únicamente en el poder militar, como en el tiempo de los emperadores romanos y de los pretorianos; a veces, como en los tiempos modernos, el poder militar surge solamente del poder civil, cuando todos los ciudadanos son reclutables.**

## I. CONSTITUCIÓN INTERIOR PARA SÍ

### § 272

La Constitución es racional en cuanto el Estado *diferencia* y determina en él mismo su actividad *según la naturaleza del concepto y* precisamente de tal modo que *cada uno* de estos *poderes* mismos en sí *(in sich)* es la *totalidad,* por cuanto ellos tienen y contienen en ellos a los otros momentos eficazmente, y porque expresan la diferencia del concepto, permanecen simplemente en su idealidad y constituyen sólo *un todo individual.*

*Observación.* Sobre la constitución, así como sobre la razón misma, hay infinitas habladurías y justamente en Alemania han venido al mundo las más vacuas, gracias a aquellos que se persuadieron de que comprendían mejor lo que era una Constitución, excluyendo a todos los otros y ante todo a los gobiernos, y creían poseer la irrefutable justificación de que la religión y la piedad serían el fundamento de toda esta superficialidad suya. No es milagro alguno si estas habladurías han tenido como consecuencia que para los hombres racionales las palabras razón, ilustración, derecho, etc., así como constitución y libertad, han llegado a ser repugnantes y uno sentiría vergüenza de seguir hablando de Constitución política. Pero al menos cabría esperar de esta saciedad el

efecto de que fuera universal la convicción de que un *conocimiento* filosófico de semejantes objetos no podría surgir del razonamiento, de los fines, de las causas y utilidades ni menos aún del ánimo, del amor y del entusiasmo, sino únicamente del concepto, y que aquellos que tienen a lo divino por inconcebible y al conocimiento de lo verdadero por una empresa vana, tendrían que abstenerse de participar. Lo que ellos engendran de sus sentimientos y de su entusiasmo en la charla indigesta o en la edificativa, ambos al menos no pueden tener la pretensión de la consideración filosófica.

De las representaciones corrientes hay que mencionar, en relación al párrafo 269, la de la *separación necesaria de los poderes del Estado* —una determinación de suma importancia que, con razón, si hubiera sido tomada en su verdadero sentido, podría ser considerada como la garantía de la libertad pública—, una representación de la cual, sin embargo, aquellos que creen hablar a partir del entusiasmo y del amor, nada saben y nada quieren saber— pues es en ella precisamente donde yace el momento de la *determinidad racional.* En efecto, el principio de la separación de los poderes contiene el momento esencial de la *diferencia,* de la racionalidad *real;* pero como la concibe el entendimiento abstracto, yace allí, por una parte, la falsa determinación de la *autonomía absoluta* de los poderes entre sí y, por otra parte, la unilateralidad de concebir su relación recíproca como algo negativo, como limitación recíproca. Desde ese punto de vista, surge una hostilidad, un recelo, ante cada uno, lo cual predispone a cada uno contra el otro como contra un mal, con la determinación de oponérsele, y efectuar mediante este contrapeso un equilibrio universal, pero no una unidad viviente. Sólo la *autodeterminación* del concepto en sí mismo, y no cualesquiera otras finalidades y beneficios, es lo que contiene al origen absoluto de los poderes diferenciados y por lo cual únicamente la organización del Estado es como lo que es racional en sí *(in sich)* y la imagen de la razón eterna. Hay que conocer a partir de la lógica —ciertamente, no la de uso corriente— cómo el *concepto,* y luego, en modo concreto, la idea, se determinan en ellos mismos y ponen abstractamente sus momentos de universalidad, particularidad y singularidad. Tomar en general lo negativo como punto de partida y convertir en lo primero al querer del mal y a la desconfianza contra ello, y a partir de esta presuposición sutilizar astutamente obstáculos que requieren para su eficacia obstáculos opuestos, caracteriza al pensamiento según el *entendimiento negativo,* y a la disposición de ánimo, según la visión vulgar (ver párrafo 244).

*Con la autonomía* de los poderes, por ejemplo, del poder *ejecutivo* y del poder *legislativo,* como han sido designados, está

puesta inmediatamente, como también se ha visto esto en gran escala, la destrucción del Estado, o bien, en tanto, que el Estado se conserva esencialmente, la lucha, por la cual un poder somete a sí mismo al otro, lo cual primeramente provoca la unidad como antes era ella procurada y así únicamente se salva lo esencial: la subsistencia del Estado.

*Adición.* **En el Estado, no se tiene que haber querido nada que no sea la expresión de la racionalidad. El Estado es el mundo que se ha hecho el espíritu: por eso tiene un curso determinado que es en sí** (an sich) **y para sí. ¡Cuán a menudo no se habla de la sabiduría de Dios en la naturaleza! Pero no hay que creer que el mundo natural físico sería algo superior, como el mundo del espíritu, pues tan alto como se halla el espíritu se halla el Estado por encima de la vida física. Por consiguiente, hay que venerar al Estado como algo divino terrenal y considerar que si es difícil concebir a la naturaleza es aún infinitamente más arduo aprehender al Estado. Es sumamente importante el haber adquirido en los tiempos modernos intuiciones determinadas sobre el Estado en general y el haberse ocupado en el hablar y el hacer de constituciones. Pero ello todavía no está estipulado; es necesario que se aporte también para una cosa racional la razón** (Vernunft) **de la intuición y se sepa lo que sería lo esencial y que no siempre lo ostensivo constituye lo esencial. Por supuesto, los poderes del Estado tienen que ser diferenciados, pero cada uno en sí mismo tiene que constituir algo total y contener en sí** (in sich) **a los otros momentos. Cuando se habla de la actividad de los distintos poderes, no hay que incurrir en el monstruoso error de tomar esto como si cada poder debiera estar allí para sí, ya que los poderes más bien sólo deben ser distintos como momentos del concepto. En cambio, sí subsiste la diferencia abstractamente para sí, es claro como el día que dos autonomías no puedan constituir una unidad, pero, desde luego, tienen que producir lucha, por lo cual o el todo es desarticulado o la unidad se restaura por la fuerza. Así, en la Revolución Francesa, ora el poder legislativo devoró al llamado poder ejecutivo, ora el poder ejecutivo devoró al legislativo, y es absurdo aquí acaso hacer la exigencia moral a la armonía. Pues si se lanza el asunto en el ánino, uno ciertamente se ahorra todo esfuerzo, pero aunque el sentimiento ético es necesario, no ha de determinar a partir de sí los poderes del Estado. Por consiguiente, se trata de que siendo las determinaciones de los poderes en sí** (an sich), **ellas todas constituyen el concepto total en la existencia. Si suele hablarse de tres poderes: del legislativo, del ejecutivo y del judicial, corresponde el primero a la universalidad, el segundo a la particularidad, pero el judicial no es lo tercero del concepto, pues su singularidad yace fuera de aquella esfera.**

## § 273

De este modo, el Estado político se dirime en las siguientes diferencias sustanciales:

a) El poder de determinar y establecer lo universal: el poder legislativo;

b) La inclusión de la esfera *particular* y de los casos singulares en lo universal: el poder *del gobierno;*

c) La subjetividad, como la última decisión de la voluntad, *el poder del príncipe,* en el que los distintos poderes son englobados en la unidad individual, la cual es, por tanto, la cima y el comienzo del todo: *la monarquía constitucional.*

*Observación.* El perfeccionamiento del Estado hasta la monarquía constitucional es la obra del mundo moderno, en el cual la idea sustancial ha adquirido la forma infinita. La *historia* de esa profundización en sí mismo del espíritu del mundo o, lo que es lo mismo, ese libre perfeccionamiento, en el cual la idea despide desde sí sus momentos —y sólo son sus momentos— como totalidad y justamente así los contiene en la unidad ideal del concepto como aquello en que subsiste la racionalidad real, la historia de esta configuración verdadera de la vida ética es asunto de la historia universal.

La antigua clasificación de las constituciones en *monarquía, aristocracia* y *democracia,* tiene como fundamento la *unidad, sustancial todavía indivisoria,* la cual aún no ha llegado a su *diferenciación interna* (una organización desarrollada en sí misma) y así a la *profundidad* y *racionalidad concreta.* Para aquel punto de vista del mundo antiguo, esta división, por consiguiente, es la verdadera y correcta, pues la diferencia, en cuanto en aquella unidad sustancial todavía no se encuentra en el despliegue absoluto desarrollado en sí mismo, es esencialmente una diferencia *externa,* y aparece en primer lugar como diferencia del *número* de aquellos en los cuales la unidad sustancial debe ser inmanente. Estas formas, las cuales en tales modos corresponden a todos diferentes, son reducidas a momentos en la monarquía constitucional; el monarca es *uno,* en el poder del gobierno intervienen *algunos* y en el poder legislativo interviene la *pluralidad.* Pero tales diferencias meramente cuantitativas son, como ya se ha dicho, solamente superficiales, y no suministran el concepto de la cosa. Asimismo, no es pertinente que se haya hablado tanto en los tiempos modernos del elemento democrático y aristocrático *en la monarquía,* pues estas determinaciones mentadas allí, justamente en cuanto tienen lugar *en la monarquía,* ya no son democráticas y aristocráticas. Hay representaciones de las constituciones en las que se coloca sólo superficialmente *lo abstracto* del Estado que gobierna y ordena, y se deja indeciso y se considera como indiferente, si en la cum-

bre de ese Estado se encuentra *uno* o *varios* o *todos.* Así, dice Fichte en su *Derecho natural,* tomo I, pág. 196, párrafo 16, «Todas esas formas son conformes a derecho y pueden producir y mantener un derecho universal en el Estado, sólo si existe un *Eforato»* (algo inventado por él y que debe ser contrapeso contra el poder supremo).

Tal opinión (como también aquella invención de un Eforato) proviene de la ya observada superficialidad del concepto del Estado. Ciertamente, en una situación completamente sencilla de la sociedad estas diferencias tienen poca o ninguna significación, como cuando Moisés en su legislación para el caso en que el pueblo exigiera un rey no añade una modificación posterior a las instituciones, sino sólo establece para el rey la prescripción de que su caballería, sus mujeres, su oro y su plata, no deben ser cuantiosos (5.° libro de Moisés, 17, 16 y siguientes). Por lo demás puede decirse en un sentido que también para la idea aquellas tres formas (incluyendo la forma *monárquica* en la significación limitada, es decir, en la que se la coloca *al lado* de la forma *aristocrática* y de la *democrática)* son indiferentes, pero en el sentido opuesto, por cuanto ellas en conjunto no son conforme a la idea en su desarrollo racional (párrafo 272) y ésta no podría alcanzar, en ninguna de ellas, su derecho y realidad. Por esta razón ha llegado a ser también una cuestión completamente ociosa la de cuál sería la más excelente entre ellas, pues el discurso sobre tales formas sólo puede ser de estilo histórico. Pero además, también en este punto como en tantos otros, se tiene que reconocer la profunda penetración de Montesquieu en su ya famosa enumeración de los principios de estas formas de gobierno, pero reconocer esta enumeración y su exactitud y no deformarla. Como se sabe, él señaló como principio de la *democracia* a la *virtud;* pues, en efecto, tal constitución descansa en la *disposición de ánimo* como la única forma sustancial en la cual la racionalidad de la voluntad que es en sí *(an sich)* y para sí existe todavía en ella. Pero cuando Montesquieu añade que Inglaterra en el siglo XVII dio el bello espectáculo de los esfuerzos para instituir una democracia, manifestando su impotencia, ya que la virtud faltaba en los caudillos, y cuando además añade que si la virtud desaparece en la república la ambición se adueña de aquellos cuyo ánimo es apto para ello y la codicia se adueña de todos y que el Estado entonces, un botín universal, sólo tiene su fuerza en el poder de algunos individuos y en el desenfreno de todos, hay que observar respecto a eso que en una situación más elaborada de la sociedad y en el desarrollo y en la liberación de las fuerzas de la *particularidad,* la virtud de los jefes del Estado se torna insuficiente y se requiere otra forma de ley racional que la que sólo requiere a la disposición de ánimo, para que el todo posea la fuerza de

mantenerse unido y conceda a las fuerzas de la particularidad desarrollada tanto su derecho positivo como su derecho negativo.

Asimismo, hay que rechazar la mala comprensión de que si en la república democrática la disposición para la virtud es la forma sustancial, esta disposición en la monarquía se considera inútil o se considera ausente, y a lo sumo se considera como si la virtud y la actividad *legalmente determinada* en una organización *articulada* fueran opuestas e incompatibles. El que en la *aristocracia* el principio sea la *moderación* implica aquí la incipiente separación entre el poder público y el interés privado, los cuales al mismo tiempo se afectan tan inmediatamente que esta constitución se encuentra a punto de convertirse inmediatamente en la más dura situación de la tiranía o de la anarquía (véase la historia romana) y aniquilarse.

El que Montesquieu reconozca el *honor* como el principio de la *monarquía* resulta de que ya para sí él entiende por monarquía no la patriarcal o antigua en general, no la perfeccionada hasta la constitución objetiva, sino la *monarquía feudal,* y además en cuanto las relaciones de su derecho de Estado interno se han consolidado en propiedad privada jurídica y en privilegios de individuos y corporaciones. Puesto que en esta constitución la vida del Estado se apoya en la personalidad privilegiada en cuyo capricho se pone una gran parte de lo que tiene que hacerse para la subsistencia del Estado, lo objetivo de estas prestaciones no está colocado en *deberes,* sino en la *representación* y en la *opinión,* de modo que en lugar del deber es sólo el honor lo que mantiene unido al Estado.

Otra cuestión se plantea fácilmente: *¿Quién debe hacer la Constitución?* Esta cuestión parece clara, pero en una consideración más precisa, enseguida se manifiesta sin sentido. Pues ella presupone que no existe constitución alguna, de manera que habría un simple montón atomístico de individuos reunidos. Cómo llega un montón a una Constitución, si por sí mismo o por otro, por bondad, pensamiento o fuerza, tiene que ser omitido por el concepto, pues él nada tiene que hacer con un montón.

Pero si aquella cuestión ya presupone una Constitución existente, el *hacer* significa únicamente una modificación, y la presuposición de una Constitución contiene inmediatamente que la modificación sólo puede ocurrir por vía constitucional. Pero en general es sencillamente esencial que la Constitución, aunque haya surgido en el tiempo, no sea considerada como algo hecho; pues antes bien ella es lo que es puramente en sí *(an sich)* y para sí, lo que hay que considerar por eso como lo divino y permanente y como por encima de la esfera de aquello que es hecho.

***Adición*. El principio de los tiempos modernos es libertad de la subjetividad; que todos los aspectos esenciales que son existentes en la tota-**

**lidad espiritual, se desarrollen llegando a su derecho. Partiendo de este punto de vista, difícilmente se puede suscitar la ociosa cuestión de cuál forma sería la mejor, la monarquía o la democracia. Sólo se puede decir que son unilaterales las formas de todas las constituciones de los Estados que no son capaces de tolerar el principio de la libre subjetividad y no saben corresponder a una razón cultivada.**

§ 274

Ya que el espíritu sólo es como lo real, como lo que él se sabe, y el Estado, como espíritu de un pueblo, es a la vez la ley *que penetra todas sus relaciones,* las costumbres y la conciencia de sus individuos, la constitución de un pueblo determinado en general depende del modo y de la cultura de la autoconciencia de ese pueblo; en ésta yace su libertad subjetiva y de ese modo la realidad *(Wirklichkeit)* de la constitución.

*Observación.* Querer dar *a priori* a un pueblo una constitución, aunque más o menos racional según su contenido, es una ocurrencia que pasa por alto justamente el momento por el cual ella sería algo más que una cosa del pensamiento. Por esta razón, cada pueblo tiene la constitución que le es adecuada y que le corresponde.

*Adición.* **En su constitución, el Estado tiene que penetrar todas las relaciones. Por ejemplo, Napoleón quiso dar** a priori **una constitución a los españoles, lo cual, sin embargo, funcionó harto mal. Pues una constitución no es algo meramente hecho: ella es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional, en cuan ampliamente ello está desarrollado en un pueblo. Es por eso por lo que ninguna constitución es creada meramente por sujetos. Lo que Napoleón dio a los españoles era más racional que lo que ellos tenían antes, y sin embargo lo rechazaron como algo extraño a ellos, ya que no estaban cultivados hasta ese punto más elevado. El pueblo tiene que tener en su constitución el sentimiento de su derecho y de su situación, de lo contrario ella puede ser existente externamente, pero ella no tiene ninguna significación y ningún valor. Desde luego, puede encontrarse frecuentemente en singulares la necesidad y el anhelo de una constitución mejor, pero que la masa total sea penetrada por una representación semejante, es algo completamente distinto y sólo resulta posteriormente. El principio de la moralidad, de la interioridad de Sócrates, se originó necesariamente en sus días, pero se necesitó tiempo para que ello se convirtiera en autoconciencia universal.**

### a) *El poder del príncipe*

§ 275

El poder del príncipe contiene en sí *(in sich)* los tres momentos de la totalidad (párrafo 272), la *universalidad* de la constitución y de las leyes, la deliberación como relación de lo *particular* con lo universal, y el momento de la última *decisión,* en cuanto el de la *autodeterminación,* a la cual todo lo demás se retrotrae y de donde toma el comienzo de su realidad. Este autodeterminar absoluto constituye el principio diferenciante del poder del príncipe como tal y es el que hay que desarrollar primero.

*Adición.* **Nosotros comenzamos con el poder del príncipe, lo cual quiere decir con el momento de la singularidad, pues éste contiene en él los tres momentos del Estado como una totalidad. En efecto, yo es a la vez lo más singular y lo más universal. También en la naturaleza hay primeramente un singular, pero la realidad** (Realität), **la no idealidad, el uno-fuera-del-otro, no es el estar-cabe-sí, sino el subsistir de las distintas singularidades las unas-al-lado-de-las-otras. En cambio, en el espíritu todo lo distinto es sólo como ideal y como una unidad. El Estado, en cuanto espiritual, es la exposición de todos sus momentos, pero la singularidad es a la vez la vitalidad** (Seelenhaftigkeit) **y el principio viviente, la soberanía que contiene en ella toda diferencia.**

§ 276

1) La determinación fundamental del Estado político es la unidad sustancial como *idealidad* de sus momentos, en la cual *a)* los poderes y funciones particulares son igualmente disueltos y mantenidos, y mantenidos en cuanto no tienen ninguna justificación independiente, sino sólo una tal y tan extensa como está determinada en la idea del todo, al surgir de su poder y al ser miembros fluyentes del mismo en cuanto su simple yo mismo.

*Adición.* **Con esta idealidad de los momentos ocurre como con la vida en el cuerpo orgánico: está en cada punto; hay sólo una vida en todos los puntos y no hay oposición alguna en contra. Separado de ello, cada punto está muerto. Ésta es también la idealidad de todas las clases, poderes y corporaciones singulares, por más que tengan el impulso de subsistir y de ser para sí. Ocurre, por tanto, como con el estómago en lo**

**orgánico, el cual se pone también para sí, pero a la vez es superado y sacrificado y trasciende en el todo.**

§ 277

*P)* Los asuntos y actividades particulares del Estado, en cuanto momentos esenciales suyos, les *son propios,* y están vinculados a los individuos, mediante los cuales son manejados y activados, no según su personalidad inmediata, sino sólo según sus cualidades universales y objetivas y, por tanto, ligados a la personalidad particular como tal externa y accidentalmente. Por consiguiente, las funciones y los poderes del Estado no pueden ser *propiedad privada.*

*Adición.* **La actividad del Estado está vinculada a individuos, pero ellos no están autorizados por su modo natural a ocuparse de los asuntos, sino según su cualidad objetiva. Capacidad, habilidad, carácter, pertenecen a la particularidad del individuo: tiene que ser educado y formado para una función particular. Por consiguiente, un oficio no puede ser comprado ni heredado. Antiguamente, en Francia, los cargos del Parlamento eran negociables; en el ejército inglés todavía hoy lo son los cargos de oficial hasta un cierto grado, pero esto se vincula todavía con la constitución medieval de ciertos Estados, la cual está desapareciendo gradualmente.**

§ 278

Estas dos determinaciones de que los asuntos y los poderes particulares del Estado no sean ni para sí ni autónomos y firmes en la voluntad particular de los individuos, sino en cuanto tienen su raíz última en la unidad del Estado como su simple sí mismo, constituye la *soberanía del Estado.*

*Observación.* Esta es la soberanía conforme a lo *interno,* y tiene aún otro aspecto, la soberanía conforme a lo externo, como veremos a continuación.

En la antigua *monarquía feudal* el Estado era, por supuesto, soberano, conforme a lo externo, pero conforme a lo interno, no sólo no era soberano el monarca, sino que no lo era el Estado. Por una parte (confrontar párrafo 273) los asuntos y poderes particulares del Estado y de la sociedad civil estaban concebidos en corporaciones y comunidades independientes y, por consiguiente, el todo era más un agregado que un organismo. Por otra parte, eran

propiedad privada de individuos y, de ese modo, lo que debía ser hecho por ellos respecto al todo, era colocado en su opinión y su capricho.

El *idealismo,* el cual constituye la soberanía, es la misma determinación, según la cual, en el organismo animal, las llamadas *partes* suyas no son partes, sino miembros, momentos orgánicos, y cuyo aislamiento y subsistir para sí son la enfermedad. Es el mismo principio que, en el concepto abstracto de la voluntad (ver Observación en el siguiente párrafo), se presentaba como la negatividad que se refiere a sí misma y, de ese modo, como universalidad *que se determina hasta la singularidad* (párrafo 7), en la cual toda particularidad y determinidad son particularidad y determinidad superadas; es el fundamento absoluto determinándose a sí mismo. Para comprenderla, se tiene que tener internamente en general el concepto de lo que es la sustancia y es la verdadera subjetividad del concepto.

Puesto que la soberanía es la idealidad de toda autorización particular, yace allí la mala comprensión, la cual también es muy usual, de tomarla por simple fuerza y arbitrio vacío, identificando a soberanía con despotismo. Pero el despotismo caracteriza en general a la situación de la ausencia de ley, donde la voluntad particular como tal, sea la de un monarca o la de un pueblo (oclocracia), vale como ley, o más bien, vale en lugar de la ley, en tanto que, por el contrario, la soberanía constituye, en situación legal y constitucional, el momento de la idealidad de las esferas y asuntos particulares, para que tal esfera no sea algo independiente, autónomo en sus fines y modos de acción y que se sumerge solamente en sí misma, sino que en estos fines y modos de acción esté determinada por la *finalidad del todo* y sea dependiente de ella (a la que se ha denominado con una expresión más indeterminada el *bienestar del Estado).*

Esta idealidad se fenomenaliza de dos maneras: en situación *de paz* las esferas y asuntos particulares siguen el curso de la satisfacción de sus asuntos y finalidades particulares y, en parte, ello es sólo el modo de la *necesidad* carente de conciencia de la cosa, según la cual su egoísmo se *transforma* en la contribución para la conservación recíproca y para la conservación del todo (ver párrafo 183), pero, en parte, es la *acción directa* por arriba por la cual son retrotraídos continuamente a la finalidad del todo y así los limita (ver Poder del gobierno, párrafo 289), por cuanto son obligados a prestar servicios directos para esta conservación. Pero en *situación* de *necesidad,* sea interna o externa, es la soberanía —en cuyo sencillo concepto se coliga el organismo subsistente en sus particularidades y a la cual se encomienda la salvación del Estado, con sacrificio de lo justificado antes— donde entonces aquel idealismo llega a su realidad propia.

## § 279

2) La soberanía, primeramente sólo el pensamiento *universal* de esta idealidad, *existe* sólo como la *subjetividad* cierta de sí misma y como la *autodeterminación* abstracta de la voluntad, en cuanto carente de fundamento, en la cual yace lo último de la decisión. Es esto lo individual del Estado en cuanto tal, el cual sólo es en *uno.* Pero la subjetividad en su verdad es sólo como *sujeto,* la personalidad sólo como *persona,* y en la Constitución desarrollada hasta la racionalidad real, cada uno de los tres momentos del concepto posee su configuración separada *real para sí.* Este momento absolutamente decisivo del todo no es, por tanto la individualidad en general, sino un individuo, el *monarca.*

*Observación.* El desarrollo inmanente de una ciencia, la *derivación de su contenido total* a partir del simple *concepto* (de lo contrario, una ciencia no merece, por lo menos, el nombre de una ciencia filosófica) manifiesta la peculiaridad de que uno y el mismo concepto, aquí la voluntad, el cual al comienzo, porque él es el comienzo, es abstracto, se mantiene, pero consolida sus determinaciones y precisamente sólo por sí mismo y de este modo adquiere un contenido concreto. Así, es el momento fundamental de la personalidad primeramente abstracta en el derecho inmediato el que se ha perfeccionado mediante sus distintas formas de subjetividad y aquí, en el derecho absoluto, en el Estado, la objetividad perfectamente concreta de la voluntad, es la *personalidad del Estado, su certeza de sí mismo.* Esto último, que supera toda particularidad en el simple sí mismo, ajusta el balanceo de las causas y contracausas entre las cuales siempre permanece indeciso, y los *decide* por el yo *quiero* e inicia toda acción y realidad.

Pero además, la personalidad y la subjetividad en general, como infinita referencia de sí a sí misma, sólo tienen *verdad* y a saber, su más próxima verdad inmediata, en cuanto persona, en cuanto sujeto que es para sí, y lo que es para sí es, asimismo, puramente *uno.* La personalidad del Estado sólo como una *persona,* el *monarca,* es real.

Personalidad expresa el concepto como tal; la persona contiene a la vez la realidad del concepto y sólo con esta determinación el concepto es *idea,* verdad. Una así llamada persona *moral* sociedad, comunidad, familia, por concreta que ella sea en sí *(in sich),* posee la personalidad en ella sólo como momento, abstractamente; ella

no ha llegado en ella a la verdad de su existencia. Pero el Estado es precisamente esta totalidad en la que los momentos del concepto alcanzan la realidad conforme a su verdad propia.

Todas estas determinaciones ya han sido discutidas para sí y en sus configuraciones en el curso total de este tratado, pero aquí son repetidas porque ciertamente se las admite fácilmente en sus configuraciones particulares, pero precisamente no se las reconoce ni concibe, donde se presentan en su verdadera posición, no aisladas, sino según su verdad como *momentos* de la idea. Por esta razón, el concepto del monarca es el concepto más difícil para el raciocinio, es decir, para la consideración del entendimiento reflexivo, porque se queda en las determinaciones aisladas, y también por eso sólo conoce causas, puntos de vista finitos y el *deducir* desde causas. Representa entonces así a la dignidad del monarca como algo deducido no sólo según la forma, sino según su determinación; antes bien, su concepto no es deducido, sino lo que *comienza puramente a partir de sí.* Por consiguiente, hay que considerar más acertada la representación del derecho del monarca como fundada en la autoridad divina, pues en ello está contenido lo incondicionado de ese derecho. Pero es sabido cuántos malentendidos se han anudado aquí, y la tarea de la consideración filosófica consiste precisamente en concebir esto divino.

Puede hablarse de *soberanía del pueblo* en el sentido de que un pueblo en general sería autónomo *respecto a lo externo* y constituye un Estado propio, como el pueblo de Gran Bretaña. Pero el pueblo de Inglaterra, o el de Escocia, Irlanda, o el de Venecia, Génova, Ceilán, etc., ya no serían pueblos soberanos, desde que han cesado de tener príncipes propios o un gobierno supremo. También se puede decir de la *soberanía respecto a lo interno* que ella reside en el *pueblo* cuando se habla sólo en general del *todo,* como justamente se ha mostrado antes (ver párrafos 277-278), de que la soberanía corresponde al Estado. Pero soberanía del pueblo como tomada en *oposición contra la soberanía existente en el monarca* es el sentido usual en que se ha empezado a hablar en los tiempos modernos de soberanía del pueblo. En esta oposición, la soberanía del pueblo pertenece a los pensamientos enrevesados a los cuales subyace como fundamento la *confusa* representación del *pueblo. El* pueblo, tomado *sin* su monarca y *sin* la articulación del todo que se conexiona, precisamente por ello, necesaria e inmediatamente, es la masa informe, que ya no es ningún Estado y a la cual no le corresponde *ninguna* de las determinaciones que sólo están presentes en el todo *formado en sí (in sich):* soberanía, gobierno, justicia, superioridad, clases, etc. En cuanto surgen en un pueblo tales momentos que se refieren a una organización, a la vida del Estado, cesa de ser este abstracto indeterminado que significa *pueblo* en la mera representación universal.

Si se entiende por soberanía del pueblo la forma de la *república* y, más determinadamente, la de la democracia (pues por república se conciben otras múltiples mezclas empíricas que no pertenecen a una consideración filosófica), en parte ya está dicho lo necesario arriba (en el párrafo 273, en la Observación), y en parte, frente a la idea desarrollada, ya no se trata de semejante representación. En un pueblo, el cual no es representado como una estirpe patriarcal, ni en la situación no desarrollada, en la cual son posibles las formas de la democracia o de la aristocracia (ver Observación, párrafo 273), ni de otro modo en una situación arbitraria e inorgánica, sino en un pueblo que es pensado como una totalidad desarrollada en sí *(in sich)* verdaderamente orgánica, la soberanía es como la personalidad del todo, y ésta, en la realidad conforme a su concepto, es como la *persona del monarca.*

En el grado señalado antes, en el que ha sido hecha la división de las constituciones en democracia, aristocracia y monarquía, para el punto de vista de la unidad sustancial que todavía permanece en sí *(in sich) y* la cual aún no ha llegado a su infinita diferenciación y profundización en sí *(in sich),* el momento de la *última decisión de la voluntad que se autodetermina* no surge como momento orgánico *inmanente* del Estado para sí en *realidad propia.* Ciertamente, también en aquellas configuraciones rudimentarias del Estado siempre tiene que existir una cima individual, sea que exista para sí como en las monarquías que les corresponde o, como en las aristocracias, pero especialmente en las democracias, que se encumbre en los hombres de Estado, en los generales, según la contingencia y la necesidad *especial* de las circunstancias; pues toda acción y realidad tienen su comienzo y su cumplimiento en la unidad decisiva de un caudillo. Pero encerrada en la unión de los poderes que permanece íntegra, tal subjetividad del decidir, según su surgimiento y su manifestación, tiene que ser, por una parte, contingente, y por otra parte, subordinada. Por consiguiente, el decidir sin mezcla y puro, un *fatum* que determina exteriormente, no podría hallarse en otro sitio que más allá de tales cimas condicionadas. Como momento de la idea, aquel decidir tenía que entrar en la existencia, pero arraigado fuera de la libertad humana y de su círculo, al cual concibe el Estado.

Aquí yace el origen de la necesidad de buscar la *decisión última* respecto a los grandes asuntos y para los momentos importantes del Estado, en los oráculos, en el demonio (en Sócrates), en las vísceras de los animales, en el comer y el vuelo de los pájaros, etc., una decisión a la cual los hombres, no habiendo aprehendido aún la profundidad de la autoconciencia y no habiendo llegado aún desde la integridad de la unidad sustancial a este ser-para-sí, todavía no tenían la fuerza para verla *dentro* del ser humano.

En el *demonio* de Sócrates (ver arriba párrafo 158) podemos ver el comienzo del hecho de que la voluntad que se trasponía antes sólo *más allá* de sí misma se trasladaba en ella misma y se conocía dentro de ella misma. Es el comienzo de la libertad que *se sabe* y, por tanto, de la verdadera libertad. Esta real libertad de la idea, puesto que es ella la que da a cada uno de los momentos de la racionalidad su realidad *autoconsciente* propia y actual, es la que atribuye, por tanto, a la función de una conciencia la certeza última que se determina a sí misma, la cual constituye la cima en el concepto de la voluntad. Pero esta última autodeterminación sólo puede recaer en la esfera de la libertad humana en cuanto ella tiene la posición de la *cima separada para sí elevada por encima de toda particularización y condición,* pues sólo así es real según su concepto.

*Adición*. **En la organización del Estado, lo cual quiere decir aquí en la monarquía constitucional, no se tiene que tener nada ante sí más que la necesidad de la idea en sí** (in sich). **Cualquier otro punto de vista tiene que desaparecer. El Estado tiene que ser considerado como un gran edificio arquitectónico, como un jeroglífico de la razón que se expone en la realidad. Por tanto, hay que excluir del tratamiento filosófico todo lo que se refiere meramente a utilidad, exterioridad, etc. La representación concibe fácilmente que el Estado es la voluntad soberana que se determina y perfecciona a sí misma, el decidirse último. Lo más difícil es que este** yo quiero **sea concebido como persona. Así, no debe decirse que el monarca debe actuar arbitrariamente; antes bien él está ligado al contenido concreto de las consultas, y cuando la Constitución es estable, a menudo no tiene más que hacer que suscribir su nombre. Pero este** nombre **es importante: es la cima que no se puede rebasar. Podría decirse que en la bella democracia de Atenas ya habría existido una articulación orgánica, pero enseguida vemos que los griegos han tomado la última decisión de fenómenos completamente externos, de oráculos, de visceras de animales sacrificados, del vuelo de los pájaros, y que se comportaron respecto a la naturaleza como respecto a una fuerza que anuncia y expresa lo que sería bueno para los hombres. En esa época, la autoconciencia aún no ha llegado a la abstracción de la subjetividad, no ha llegado aún a lo que tiene que ser expresado por los hombres mismos respecto a lo decisivo: un yo quiero. Este yo quiero constituye la gran diferencia entre el mundo antiguo y el moderno, y tiene que tener su existencia propia en el gran edificio del Estado. Pero, infortunadamente, esta determinación es considerada solamente como externa y discrecional.**

§ 280

3) Este último sí *mismo (Selbst)* de la voluntad del Estado, en esta sencilla abstracción suya, es simple y, por consiguiente, singularidad *inmediata;* en su concepto mismo yace

por ello la determinación de la *naturalidad.* Por tanto, el monarca esencialmente, en cuanto *este* individuo, es abstraído de cualquier otro contenido, y este individuo, de manera inmediatamente natural, por el *nacimiento* natural, es determinado a la dignidad del monarca.

*Observación.* Este tránsito del concepto de la autodeterminación pura a la inmediatez del ser y, de ese modo, a la naturalidad, es de naturaleza especulativa pura y, por consiguiente, su conocimiento pertenece a la filosofía lógica. Por lo demás, es en total el mismo tránsito conocido como la naturaleza de la voluntad en general, y es el proceso de trasladar un contenido desde la subjetividad (como finalidad representada) a la existencia empírica (párrafo 8). Pero la forma peculiar de la idea y del tránsito, que es considerada aquí, es la *transformación inmediata* de la pura autodeterminación de la voluntad (del simple concepto mismo) en un *éste* y en una existencia empírica natural, sin la mediación por un contenido particular (por una finalidad en el actuar). En la llamada *prueba ontológica de la existencia de Dios* hay la misma transformación del concepto absoluto en ser, lo cual ha constituido la profundidad de la idea en los tiempos modernos, pero en época reciente ha sido presentada como *inconcebible,* con lo cual se ha renunciado al conocimiento de la *verdad,* ya que solamente la unidad del concepto y de la existencia empírica (párrafo 23) es la verdad. Puesto que la conciencia del entendimiento no tiene en ella esta unidad y permanece en la *separación* de los dos momentos de la verdad, concede acaso cabe este objeto una *creencia* en aquella unidad. Pero puesto que la representación del monarca, en cuanto es considerada completamente familiar a la conciencia corriente, tanto más permanece aquí el entendimiento en su separación y en los resultados que fluyen de su perspicacia razonadora, y entonces niega que el momento de la decisión última en el Estado *en sí (an sich) y para sí* (es decir, en el concepto racional) esté vinculado a la naturalidad inmediata; de donde se afirma ante todo la *accidentalidad* de ese vínculo y puesto que la diversidad de aquellos momentos es afirmado como lo racional, se argumenta también la irracionalidad de tal vínculo, de suerte que con ése se ligan las otras consecuencias que desquician la idea del Estado.

***Adición.* Si se suele afirmar contra el monarca que depende de la accidentalidad por mediación de él cuanto ocurre en el Estado, sea que el monarca podría ser mal educado, sea que él quizás no sería merecedor de estar en la cima del Estado y que sería insensato que tal situación deba existir como una situación racional, precisamente la presuposición es aquí nula ya que depende de la particularidad del carácter. En una or-**

**ganización completa solamente se trata de la cima de la decisión formal, y como monarca sólo hace falta un hombre que diga «sí» y ponga el punto sobre la i, pues la cima debe ser de modo tal que la particularidad del carácter no sea lo importante. Lo que el monarca tiene todavía sobre esta última decisión es algo que es propio de la particularidad, de la cual ello no puede depender. Bien pueden darse situaciones en las que únicamente interviene esta particularidad, pero entonces el Estado no es un Estado plenamente constituido o bien construido. En una monarquía bien ordenada únicamente a la ley corresponde el aspecto objetivo, a lo cual el monarca sólo tiene que asentar el subjetivo «yo** quiero».

§ 281

Ambos momentos, en su unidad indivisa, el último sí mismo carente de fundamento de la voluntad y la existencia por eso también carente de fundamento como determinación remitida a la naturaleza como propia de ella, esta idea de lo *inconmovible* por el arbitrio constituye la *majestad* del monarca. En esta unidad yace la *unidad real* del Estado, la cual sólo por esta su *inmediatez* interna y *externa* es sustraída a la posibilidad de ser envilecida en la esfera de la *particularidad,* a su arbitrio, fines y opiniones, a la lucha de las facciones contra las facciones por el trono y al debilitamiento y a la demolición del poder del Estado.

*Observación.* Derecho de nacimiento y derecho hereditario constituyen el fundamento de la *legitimidad,* como fundamento, no de un derecho meramente positivo, sino a la vez en la idea. El hecho de que mediante la sucesión al trono determinada firmemente, es decir, la sucesión natural, se han prevenido las facciones en la provisión del trono, es un aspecto que con razón se ha hecho valer hace largo tiempo a favor de la herencia de aquél. Sin embargo, este aspecto es sólo consecuencia y convertido en *fundamento* rebaja la majestad a la esfera del razonamiento y atribuye como fundamento de dicha majestad, cuyo carácter es esta inmediatez carente de fundamento y este último ser en sí *(in sich),* no la idea del Estado inmanente a ella, sino algo *externo a ella,* pensamiento distinto de ella, acaso al bienestar del *Estado o* el del *pueblo.* Desde luego, desde semejante determinación puede ser deducida la heredabilidad mediante *medios términos,* pero ella permite también otros *medios términos* y de ese modo otras consecuencias, y es suficientemente conocido qué consecuencias han sido sacadas de este *bienestar* del pueblo *(salut du peuple).* Por esta razón, *únicamente* la filosofía *puede* considerar pensando a esta majestad, pues cualquier otro

modo de investigación que no sea el modo de investigación especulativo de la idea infinita, fundada en sí misma, niega *(aufhebt)* en sí *(an sich)* y para sí la naturaleza de la majestad.

El *reino electivo* parece ser fácilmente la representación más natural, es decir, ella se encuentra lo más cercano de la banalidad del pensamiento, y ya que el monarca tendría que cuidar de los asuntos y de los intereses del pueblo, también tendría que permanecer remitido a la elección del pueblo a quien quiere éste encargar del cuidado de su bienestar, y sólo de esta delegación surgiría el derecho a gobernar. Esta opinión, así como la representación del monarca como supremo funcionario del Estado, por una relación contractual entre él mismo y el pueblo, etc., se originan de la voluntad en cuanto *capricho,* opinión y arbitrio de *la mayoría,* es una determinación que, como fue considerada hace ya mucho, sólo vale en la sociedad civil o más bien, sólo se la quiere hacer vigente, pero no es el principio de la familia, ni menos aún el del Estado y en general es opuesta a la idea de la eticidad. Que el reino electivo es más bien la peor institución, ya se manifiesta para el razonamiento a partir de las *consecuencias,* las cuales para dicho razonamiento por lo demás sólo aparecen como *posibles* y *verosímiles,* pero en realidad yacen esencialmente en esa institución. En efecto, en un reino electivo, por la naturaleza de la relación de que en ella la voluntad particular se convierte en lo último que decide, la constitución se transforma en una *capitulación electoral,* es decir, en un abandono del poder del Estado a la discreción de la voluntad particular, de donde surge la transformación de los poderes particulares del Estado en propiedad privada, el debilitamiento y la pérdida de la soberanía del Estado, y con ello su disolución interna y su destrucción externa.

***Adición*. Si se quiere concebir la idea del monarca, no puede uno contentarse con decir que Dios ha establecido la realeza, pues Dios ha hecho todo, incluso lo peor. Tampoco desde el punto de vista de lo útil se logra algo y ello permite mostrarlo cada vez como perjudicial. Igualmente, tampoco ayuda si se considera al monarca como derecho positivo. Que yo tenga una propiedad, es necesario, pero esta posesión particular es contingente, y así aparece el derecho, porque uno tiene que estar en la cima, si uno lo considera como derecho abstracto y positivo. Pero este derecho es existente como necesidad** (Bedürfniss) **sentida y como necesidad** (Bedürfniss) **de la cosa en sí** (an sich) **y para sí. Los monarcas no se caracterizan precisamente por fuerzas corporales, o por su espíritu, y sin embargo millones se dejan dominar por ellos. Si ahora se dice que los hombres se dejan gobernar contra sus intereses, finalidades y propósitos, esto es absurdo, pues los hombres no son tan tontos: es su necesidad.** (Bedürfniss), **es la fuerza interna de la idea, la que los obliga contra su conciencia aparente y los mantiene en esta relación. Si el monarca se erige en cima y parte de la constitución, se tiene que decir que un pueblo conquistado no es idéntico al príncipe en la constitución. Si en una pro-**

**vincia conquistada en la guerra ocurre una sublevación, ésta es algo distinto que una rebelión de un Estado bien organizado. Los conquistados no están en sublevación contra sus príncipes, ellos no cometen ningún delito de Estado, pues ellos con el amo no están en la vinculación de la idea, no están en la necesidad interna de la Constitución: sólo existe un contrato, pero ningún vínculo de Estado.** Je ne suis pas votre prince, je suis votre maitre*, **contestó Napoleón a los delegados de Erfurt.**

## § 282

De la soberanía del monarca fluye el *derecho de gracia* para el delincuente, pues sólo a ella corresponde la realización del poder del espíritu de convertir en no ocurrido lo ocurrido y de anular el delito en el perdón y el olvido.

*Observación.* El derecho de gracia es uno de los reconocimientos supremos de la majestad del espíritu. Por lo demás, este derecho pertenece a las aplicaciones o a los reflejos de las determinaciones de la esfera superior en una esfera precedente. Sin embargo, semejantes aplicaciones pertenecen a la ciencia particular, la cual tiene que tratar a su objeto en su ámbito empírico (comparar párrafo 270, Observación). A tales aplicaciones pertenece también que las ofensas al Estado en general, o a la soberanía, a la majestad y a la personalidad del príncipe, sean subsumidas bajo el concepto del delito, el cual ya fue presentado antes (párrafos 95 hasta el 102), y precisamente son determinados como el delito *supremo,* y el tipo de procedimiento particular contra este delito, etc.

*Adición.* **La gracia es la condonación de la pena, la cual sin embargo, no niega al derecho. Antes bien éste permanece, y el agraciado, como antes, un delincuente; el perdón no expresa que él no haya cometido delito alguno. Esta supresión de la pena puede tener lugar mediante la religión, pues lo ocurrido puede ser hecho por el espíritu no ocurrido en el espíritu. En cuanto esto se ha llevado a cabo en el mundo, sólo tiene su sitio, sin embargo, en la majestad y sólo puede corresponder a la decisión carente de fundamento.**

## §283

El *segundo* momento contenido en el poder del príncipe es el momento de la *particularidad* o el del contenido determinado y el de la sumisión del mismo bajo lo universal. En

* No soy vuestro príncipe; soy vuestro amo. En francés en el original.

cuanto ello recibe una existencia particular, las posiciones consultivas superiores y los individuos son los que llevan ante el monarca para la decisión el contenido de los asuntos del Estado que se presentan o las determinaciones legales que llegan a ser precisas para las necesidades existentes, con sus aspectos *objetivos,* razones de la decisión, leyes que se refieren a ella, circunstancias, etc. La elección de los individuos para estos cargos, así como su remoción, comoquiera que tiene que ver con la persona inmediata del monarca, recaen en su ilimitado arbitrio.

§ 284

En cuanto lo *objetivo* de la decisión, el conocimiento del contenido y de la situación, las razones de la determinación legal y otras, únicamente son susceptibles de *responsabilidad,* es decir, de la prueba de la objetividad y, por tanto, pueden corresponder a una deliberación distinta de la voluntad personal del monarca como tal, estas posiciones consultivas o individuos están sometidos únicamente a la responsabilidad, pero la majestad propia del monarca, como última subjetividad decisiva, está elevada por encima de toda responsabilidad para los actos del gobierno.

§ 285

El *tercer* momento del poder del príncipe concierne a lo universal en sí *(an sich)* y para sí, lo cual consiste, subjetivamente, en la *conciencia* del *monarca,* y objetivamente, en la *totalidad* de la *constitución* y en las *leyes.* El poder del príncipe presupone a los otros momentos, así como cada uno de éstos lo presupone.

§ 286

La *garantía objetiva* del poder del príncipe, de la sucesión jurídica conforme a la herencia del trono, etc., consiste en que así como esta esfera tiene su realidad separada de los

otros momentos determinados por la razón, asimismo los otros para sí tienen los derechos y deberes propios de su determinación; cada miembro, conservándose para sí, conserva justamente así a los otros en su peculiaridad en el organismo racional.

*Observación.* Haber elaborado la Constitución monárquica como sucesión hereditaria del trono fijada según la primogenitura, de modo que es llevada así al principio patriarcal del cual ha salido históricamente, pero en la determinación superior como la cima absoluta de un Estado orgánicamente desarrollado, es uno de los resultados más tardíos de la historia, el cual es de suma importancia para la libertad pública y la Constitución racional, aunque, como se ha observado antes, si ya es respetada, sin embargo corrientemente es muy poco comprendida.

Las simples monarquías feudales anteriores, así como los despotismos muestran en la historia esta alternación de sublevación, de desafueros de los príncipes, de guerras intestinas, de decadencia de individuos y de dinastías, y la devastación y destrucción universales, internas y externas, que surgen de ello, porque en esa situación la división de las tareas del Estado, ya que sus partes son encomendadas a vasallos, a pachás, etc., es solamente mecánica, *y* no es una diferencia de determinación y forma, sino sólo una diferencia de mayor o menor poder. Así, cada parte se mantiene y se produce, puesto que se conserva sólo a *sí misma* y no mantiene y conserva a la vez a las otras partes, y tiene en ella misma completamente a todos los momentos en la autonomía independiente. En la relación orgánica en la cual se relacionan entre sí miembros y no partes, cada uno mantiene a los otros, ya que satisface *su propia* esfera; la finalidad sustancial y el producto para cada uno es propia autoconservación, e igualmente la conservación de los *otros* miembros. Las garantías que se exigen, sea para la estabilidad de la sucesión al trono, para el poder principesco en general, para la justicia, la libertad pública, etc., son aseguradas mediante *instituciones.* Pueden ser consideradas como garantías *subjetivas* el amor del pueblo, el carácter, el juramento, la fuetza, etc., pero como se ha hablado de *Constitución,* sólo puede tratarse de garantías *objetivas* e instituciones, es decir, de momentos limitados orgánicamente y que se condicionan. Así, la libertad pública en general y la herencia del trono son garantías recíprocas y están en vinculación absoluta, porque la libertad pública es la Constitución racional y la herencia del poder principesco, como se ha mostrado, es el momento que se encuentra en su concepto.

b) *El poder del gobierno*

§ 287

Hay que distinguir de la decisión, el cumplimiento y la aplicación de las decisiones del príncipe, y en general, la prosecución y el mantenimiento en vigencia de lo decidido, de las leyes, de las instituciones y establecimientos existentes para finalidades comunes. Esta tarea de la *subsumisión* en general incluye el *poder del gobierno,* en el cual están incluidos los poderes jurídicos y administrativos, que tienen relación inmediatamente con lo particular de la sociedad civil y hacen vigente el interés universal en estas finalidades.

§ 288

Los intereses comunes *particulares,* que recaen en la sociedad civil, y yacen fuera de lo universal del Estado mismo que es en sí *(an sich)* y para sí (párrafo 256), tienen su administración en las corporaciones (párrafo 251) de la comunidad y de los otros oficios y clases y sus autoridades, jefes, administradores, etc. En cuanto estos asuntos, a los cuales ellos cuidan, son, por una parte, la *propiedad privada* y el *interés* de estas esferas *particulares* y, según este aspecto, su autoridad descansa en la confianza de sus compañeros de clases y ciudadanos, y por otra parte, estos círculos tienen que estar subordinados al interés superior del Estado, se procederá para la posesión de estos cargos en general a una mezcla de elección común de estos interesados y de confirmación y determinación superiores.

§289

El *sostenimiento del interés universal del Estado* y de lo *legal* en esos derechos particulares y el retrotraimiento de éstos a aquéllos, exige un desempeño por los delegados del poder del gobierno, por los *empleados ejecutivos del Estado* y por los más altos empleados deliberantes en cuanto consti-

tuidos colegiadamente, los cuales convergen en las más altas cumbres que conciernen al monarca.

*Observación.* Como la sociedad civil es el campo de lucha del interés privado individual de todos contra todos, así tiene aquí su lugar el conflicto de ese interés con los asuntos particulares comunes y de éste conjuntamente con aquél con el punto de vista y el ordenamiento supremo del Estado. El espíritu de la corporación, el cual se engendra en la legitimidad de las esferas particulares, se cambia en sí mismo a la vez en el espíritu del Estado, puesto que tiene en el Estado el medio de conseguir los fines particulares. Éste es el misterio del patriotismo de los ciudadanos respecto a este aspecto: que saben al Estado como su sustancia, ya que sostiene sus esferas particulares, su legitimidad y su autoridad, así como su prosperidad. En el espíritu de la corporación, puesto que él contiene *inmediatamente el enraizamiento de lo particular en lo universal,* se encuentra, por consiguiente, la profundidad y la fuerza del Estado las cuales posee en el *sentimiento.*

La gerencia de los asuntos de la corporación, por sus propios jefes, puesto que ellos conocen y tienen ante sí ciertamente sus intereses y asuntos peculiares, pero conocen imperfectamente la vinculación de las condiciones más remotas y los puntos de vista generales, será frecuentemente desacertada, a lo que además contribuyen otras circunstancias, por ejemplo, el contacto privado estrecho y también la igualdad de los jefes con los que deben estarles subordinados, su dependencia diversa, etc. Pero esta esfera propia puede ser considerada como remitida al momento de la *libertad formal,* donde el propio conocer, el decidir y el ejecutar así como las pequeñas pasiones y fantasías, tienen una palestra para explayarse. Y esto tanto más cuanto la sustancia del asunto, el cual de ese modo es arruinado o cuidado menos bien, con dificultad, etc., es de menor importancia para lo universal del Estado, y tanto más cuanto el cuidado arduo o necio de tal insignificante asunto se encuentra en relación directa con la satisfacción y opinión de sí que son obtenidas de ello.

## § 290

En la función del gobierno se presenta igualmente la *división del trabajo* (párrafo 198). La *organización* de las autoridades, en cuanto tiene la misión formal pero difícil de que, por debajo, donde la vida civil es *concreta,* sea gobernada de manera concreta, *y,* no obstante, que este quehacer sea divi-

dido en sus ramas *abstractas,* las cuales son tratadas por las autoridades propias como centros diferentes, cuya actividad hacia abajo, así como en el poder gubernativo supremo, converge de nuevo en una sinopsis concreta.

*Adición.* **El punto principal de que se trata en el poder gubernativo es la división de las funciones: ella tiene que hacer con el tránsito de lo universal a lo particular y a lo individual, y hay que separar sus funciones según las distintas ramas. Pero lo difícil es que converjan de nuevo lo de arriba y lo de abajo. El poder administrativo y el poder jurídico, por ejemplo, divergen, pero coinciden de nuevo en cada caso. El recurso que se aplica aquí consiste comúnmente en nombrar al canciller del Estado, al primer ministro, al consejo de ministros, con lo cual se simplifica el manejo superior. Pero de ese modo todo puede partir de nuevo de arriba, y del poder ministerial y las funciones, como ya se ha dicho, estarían centralizadas. De ese modo, la mayor facilidad, la prontitud y la eficacia, están vinculados para lo que debe ocurrir para el interés del Estado universal. Este régimen fue introducido por la Revolución Francesa, elaborado por Napoleón, y todavía subsiste hoy en Francia. En cambio, Francia carece de las corporaciones y comunas, es decir, del círculo en que concurren los intereses particulares y universales. Ciertamente, en la Edad Media estos círculos adquirieron una autonomía demasiado grande, fueron Estados dentro del Estado, e insistieron obstinadamente para subsistir como entidades corporativas. Pero aunque éste tampoco tenga que ser el caso, debe decirse, sin embargo, que la verdadera fuerza del Estado yace en estas comunidades. Aquí se encuentra el gobierno con intereses justificados, los cuales tienen que ser respetados por él, y en cuanto la administración solamente tiene que ser favorable a tales intereses, aunque también tiene que supervisarlos, el individuo encuentra protección para el ejercicio de sus derechos, y así se liga su interés particular al mantenimiento del todo. Desde hace algún tiempo siempre se ha organizado desde arriba y esta organización ha sido el esfuerzo principal, pero lo más bajo, las masas del todo, ha permanecido más o menos inorgánica. Y, sin embargo, es sumamente importante que llegue a ser orgánica, pues sólo así es fuerza, es poder; de otro modo sólo es un tropel, una cantidad de átomos dispersos. El poder legítimo solamente existe en la situación orgánica de las esferas particulares.**

## § 291

Las funciones del gobierno son de naturaleza *objetiva* para sí ya decididas según su sustancia (párrafo 287) y han de cumplirse y realizarse por *individuos.* Entre ambos no se encuentra ningún nexo natural inmediato; por tanto, los individuos no están determinados para ello por la personalidad natural y el nacimiento. Para su determinación para di-

chas funciones, el momento objetivo es el conocimiento y la prueba de su idoneidad, una prueba que asegura al Estado su necesidad y como única condición asegura al mismo tiempo a cada ciudadano la posibilidad de consagrarse a la clase universal.

§ 292

El aspecto subjetivo de que este individuo entre muchos otros es escogido para una posición, y designado y autorizado para el desempeño de una función pública, puesto que aquí lo objetivo (como, por ejemplo, en el arte) no se encuentra en la genialidad, y necesariamente hay muchos indeterminados entre los cuales la preferencia no es nada absolutamente determinable, esta vinculación del individuo y del cargo como dos aspectos siempre contingentes el uno respecto al otro, corresponde al poder del príncipe como poder del Estado decisivo y soberano.

§ 293

Las funciones particulares del Estado que la monarquía encomienda a las autoridades constituye una parte del aspecto *objetivo* de la soberanía inherente al monarca; su *diferencia* determinada está dada, asimismo, por la naturaleza del asunto y como la actividad de las autoridades es el cumplimiento de un deber, también su función es un derecho sustraído a la accidentalidad.

§ 294

El individuo que, por un acto soberano (párrafo 292), está ligado a una profesión oficial, está asignado al cumplimiento de su deber, lo sustancial de su relación, como condición de esta vinculación, en la cual encuentra, como consecuencia de esta relación sustancial, el patrimonio y la satisfacción de su particularidad garantizada (párrafo 264), y la liberación de su posición externa y de su actividad oficial de cualquier dependencia e influencia subjetivas.

*Observación.* El Estado no cuenta con servicios caprichosos y arbitrarios (por ejemplo, una administración de justicia que fuera ejercida por caballeros errantes), precisamente porque son caprichosos y voluntarios, y se reservan el cumplimiento de los servicios según apreciaciones subjetivas, así como la no prestación de servicios caprichosamente y la realización de fines subjetivos. El otro extremo respecto al caballero errante, en relación al servicio del Estado, sería el del *servidor del Estado,* el cual estaría ligado a su servicio meramente sin la necesidad, sin verdadero deber y, asimismo, sin derecho. Antes bien, el servicio del Estado exige el sacrificio de la satisfacción autónoma y caprichosa de la finalidad subjetiva y, justamente así, da el derecho de encontrarlas en el servicio conforme al deber, pero sólo en ello. Aquí se encuentra, según este aspecto el vínculo entre el interés universal y el particular, el cual constituye el concepto y la solidez interna del Estado (párrafo 260). Igualmente, la relación del funcionario no es ninguna relación de *contrato* (párrafo 75), aunque esté presente un doble consentimiento y una prestación de ambas partes. El funcionario no es llamado para una prestación de servicio individual y contingente, como el mandatario, sino que coloca el interés principal de su existencia espiritual y particular en esa relación. Asimismo, no es una cosa externa según su cualidad y solamente particular la cual él tendría que prestar y que le sería confiada; el *valor* de tal cosa, como interna, es distinta de su exterioridad, y todavía no es vulnerada por la no prestación de lo estipulado (párrafo 77). Pero lo que debe prestar el servidor del Estado, como es inmediatamente, es un valor en sí *(an sich)* y para sí. La injusticia por no prestación o la violación positiva (acción antirreglamentaria, y ambas lo son) es una violación del contenido universal mismo (comparar párrafo 95, un juicio negativo infinito) es, por consiguiente un delito o incluso un crimen. Mediante la satisfacción asegurada de la necesidad vital particular es suprimida la necesidad externa que puede ocasionar buscar los medios para satisfacerla a expensas de la profesión oficial y del deber. En el poder universal del Estado, los encargados de sus funciones encuentran protección contra los otros aspectos subjetivos, contra las pasiones privadas de los gobernados, cuyos intereses privados, etc., son afectados, haciendo valer contra ellos lo universal.

§ 295

La protección del Estado y de los gobernados contra el abuso de poder de parte de las autoridades y sus funcionarios, se encuentra, por una parte, inmediatamente en su je-

rarquía y responsabilidad, y por otra parte, en la legitimidad de las comunidades, corporaciones, mediante lo cual la intromisión de la voluntad subjetiva en el poder confiado a los funcionarios es impedido para sí y que completa desde abajo el insuficiente control desde arriba en el comportamiento individual.

*Observación.* En el comportamiento y en la cultura de los funcionarios se encuentra el punto en que las leyes y decisiones del gobierno afectan a la individualidad y se hacen vigentes en la realidad. Es el lugar del cual depende la satisfacción y la confianza de los ciudadanos en el gobierno, así como la realización o el debilitamiento y frustración de sus propósitos, según el aspecto de que el *tipo* y la *manera* de la realización es fácilmente tan estimado por el sentimiento y la disposición como el *contenido* de lo que se va a realizar, el cual ya para sí puede contener una carga. En la inmediatez y personalidad de este contacto yace el que el control desde arriba de este aspecto logre imperfectamente su finalidad, la cual puede encontrar obstáculos también en el interés común de los funcionarios en cuanto clase que se aglutina contra los subordinados y contra los superiores. El allanamiento de este obstáculo, especialmente en instituciones acaso todavía imperfectas, exige y justifica la intervención suprema de la soberanía (como por ejemplo, Federico II, en el asunto que ha llegado a ser famoso del molinero Arnold).

## § 296

Pero el que la ecuanimidad, la equidad y la benignidad de la conducta se haga costumbre, se vincula, en parte, con la *cultura ética* y con la del pensamiento directas, que mantiene el equilibrio espiritual respecto a aquellos que poseen en sí *(in sich)* de mecanismos el estudio de las llamadas ciencias de los objetos de estas esferas, la requerible práctica de la profesión, el trabajo real, etc., y en parte, la grandeza del Estado es un momento importante por el cual se debilitan tanto la influencia de las familias y otros nexos privados, como también se hacen más impotentes y romos la venganza, el odio y otras pasiones semejantes. En la preocupación por los grandes intereses existentes en el gran Estado desaparecen para sí estos aspectos subjetivos y surge la costumbre de intereses, perspectivas y asuntos universales.

§ 297

Los miembros del gobierno y los funcionarios del Estado constituyen la parte principal de la clase media, en la que recae la inteligencia cultivada y la conciencia jurídica de la masa de un pueblo. El que no tomen la posición aislada de una aristocracia y que la cultura y las capacidades no se conviertan en medios de arbitrariedad y dominio, es efectuado por las instituciones de la soberanía desde arriba y por el derecho de las corporaciones desde abajo.

*Observación.* Así, antaño, la jurisdicción, cuyo objeto es el interés peculiar de todos los individuos, se había transformado en un instrumento de ganancia y dominio, ya que el conocimiento del derecho se recubría de erudición y de un lenguaje extraño y el conocimiento del procedimiento jurídico se recubría de un formalismo complicado.

***Adición.*** **En la clase media, a la que pertenecen los funcionarios del Estado, está la conciencia del Estado y la cultura más resaltante. Por esta razón, ella constituye la columna fundamental del mismo en relación a la honestidad y la inteligencia. El Estado en el que no existe ninguna clase media, no se encuentra por eso en ningún grado alto. Por ejemplo, Rusia, que tiene una gran masa, que sirve, y otra, que gobierna. Que esta clase media sea cultivada es un interés principal del Estado, pero esto sólo puede ocurrir en una organización que sea como la que hemos visto, es decir, por la autorización de círculos particulares que sean relativamente independientes y por un mundo de funcionarios cuya arbitrariedad se quebranta en tales círculos autorizados. El actuar conforme al derecho universal y la costumbre de este actuar es una consecuencia de la oposición, a la cual forman los círculos autónomos para sí.**

## c) *El poder legislativo*

§ 298

Al *poder legislativo* conciernen las leyes como tales en cuanto requieren una determinación más amplia y los asuntos internos conforme a su contenido totalmente universal. Este poder constituye incluso una parte de la Constitución, la cual le está presupuesta y, por tanto, se encuentran en sí *(an sich)* y para sí fuera de su determinación directa, pero recibe su desarrollo posterior en el perfeccionamiento de las leyes y en el carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno.

*Adición.* **La Constitución tiene que ser en sí (an sich) y para sí la base vigente estable, sobre la que se encuentra el poder legislativo, y por esta razón éste no tiene que ser constituido primero. Por tanto, la Constitución es, pero asimismo ella deviene esencialmente, lo cual significa que ella progresa en la cultura. Este progresar es una transformación en la cual es imperceptible y no tiene la forma de la transformación. Por ejemplo, cuando en Alemania el patrimonio del príncipe y de su familia era primeramente bien privado y luego, no obstante, se transformó, sin lucha y oposición, en dominio, es decir, en patrimonio del Estado; esto ocurrió porque los príncipes sintieron la necesidad de la indivisibilidad de los bienes, exigieron de los países y las cortes las garantías de los mismos, y así implicaron a éstos en el tipo y el modo de subsistencia del patrimonio, sobre el cual ya no tenían ahora disposición exclusiva. De manera semejante, antaño el emperador era juez y viajaba a través del reino aplicando el derecho correspondiente. Por el simple progreso aparente de la cultura llegó a ser necesario externamente que el emperador delegara cada vez más esta función judicial a otros y así se hizo el tránsito del poder judicial desde la persona del príncipe a los organismos colegiados. Por tanto, el progreso de una situación es un progreso aparentemente tranquilo e inadvertido. De este modo, después de mucho tiempo, una Constitución llega a una situación totalmente distinta que antes.**

## § 299

En referencia a los individuos, estos objetos se determinan según los aspectos:

*α)* Lo que obtienen para su bien mediante el Estado y para gozarlo, y *ß)* Lo que deben hacer para él.

Bajo el primero están comprendidas las leyes jurídicas privadas en general, los derechos de las comunidades y corporaciones y organizaciones totalmente universales e indirectamente (párrafo 298) la totalidad de la Constitución. Pero respecto a las prestaciones, ellas pueden ser reducidas solamente a *dinero,* puesto que, como valor universal existente de las cosas y servicios, pueden ser determinadas correctamente y a la vez de un modo por el que los trabajos y servicios *particulares,* que pueden prestar los singulares, son mediatizados por su arbitrio.

*Observación.* Cuál objeto habría que colocar a merced de la legislación universal y cuál a la determinación de las autoridades administrativas del gobierno en general, se deja distinguir ciertamente en lo universal, por cuanto en aquél sólo recae lo completamente

universal según el contenido, las determinaciones legales, pero en éste recae lo particular y el tipo y modo de *ejecución.* Pero esta diferencia no está completamente determinada, ya que la ley, y por eso es ley, y no en general un simple mandamiento (como: «tú no debes matar», confrontar Observación, párrafo 140) tiene que ser *determinada* en sí *(in sich);* pero cuanto más determinada está la ley, tanto más se aproxima su contenido a la capacidad tal como ella es, de ser cumplida. Pero a la vez una determinación más amplia daría a la ley un aspecto empírico que, en el cumplimiento real, estaría sometido a modificaciones, lo que quebrantaría su carácter de leyes. En la unidad orgánica de los poderes del Estado se encuentra que es uno el espíritu que estatuye lo universal y lo lleva y da cumplimiento a su realidad determinada. Ante todo, puede sorprender en el Estado el que de las numerosas habilidades, bienes, actividades, talentos, y en los que se encuentran *riquezas* vivientes infinitamente variadas, las cuales a su vez están vinculadas a la disposición de ánimo, el Estado no exija ninguna prestación directa, sino que solamente reclame una *riqueza,* la cual aparece como *dinero.* Las prestaciones que se refieren a la defensa del Estado contra sus enemigos, pertenecen sólo al deber de la sección siguiente. Pero de hecho, el dinero no es una riqueza *particular* al lado de otras, sino que él es lo universal de ellas, en cuanto ellas se producen en la exterioridad de la existencia empírica, en la que ellas pueden ser concebidas como una *cosa.* Únicamente en esta cima más externa es posible la determinidad *cuantitativa* y por ella la justicia y la igualdad de las prestaciones.

Platón, en su Estado, deja distribuir a los individuos en las clases particulares por los superiores e imponerles sus prestaciones *particulares* (consultar párrafo 185, Observación). En la monarquía feudal los vasallos tenían asimismo servicios indeterminados, pero también tenían que prestar servicios en su *particularidad,* por ejemplo, el oficio de juez, etc. Las prestaciones en Oriente, en Egipto, para su arquitectura descomunal son igualmente de *cualidad* particular, etc. En estas relaciones falta el principio de la *libertad subjetiva,* esto es, el que el hacer sustancial del individuo, el cual, en tales prestaciones, de todos modos, conforme a su contenido, es algo particular, sea mediatizado por su *voluntad particular,* un derecho que sólo es posible mediante la exigencia de las prestaciones en la forma del valor universal y el cual es la causa que ha ocasionado esta transformación.

***Adición.* Los dos aspectos de la Constitución se refieren a los derechos y a las prestaciones de los individuos. Lo que concierne a las prestaciones se reducen ahora casi todas a dinero. El servicio militar es ahora casi tan sólo la única prestación personal. En tiempos anteriores, se exigía mucho más al concreto de los individuos y se les llamaba al traba-**

**jo según sus habilidades. Entre nosotros, el Estado compra lo que utiliza, y esto puede aparecer primeramente como abstracto, muerto y sin sentimiento y puede también tener el aspecto de que el Estado estuviera naufragando por el hecho de que se satisfaga con prestaciones abstractas. Pero yace en el principio del Estado moderno que todo lo que el individuo hace sea mediado por su voluntad. Pero mediante el dinero la justicia de la igualdad puede ser cumplida mucho mejor. De lo contrario, el talentoso sería más gravado que el torpe cuando se trata de la capacidad concreta. Pero ahora se declara precisamente mediante el respeto a la libertad subjetiva que se aprehende a cada uno sólo en aquello en lo cual él puede ser aprehendido.**

§ 300

En el poder legislativo como totalidad son activos primeramente los otros dos momentos: el *monárquico,* como al que corresponde la decisión suprema, y el *poder del gobierno* como el momento consultivo, con el conocimiento concreto y la sinopsis del todo en sus múltiples aspectos y los principios reales que han llegado a ser estables en él, así como con el conocimiento de las necesidades del poder del Estado en particular. Finalmente, el elemento *clasista.*

*Adición.* **Es propio de las falsas visiones del Estado el que se quiera excluir a los miembros del gobierno de los cuerpos legislativos, como hizo la Asamblea Constituyente. En Inglaterra, los ministros tienen que ser miembros del parlamento, y esto es correcto en cuanto los que participan en el gobierno deben estar en conexión con el poder legislativo y no en oposición a él. La representación de la llamada independencia de los poderes tiene en ella el error fundamental de que los poderes independientes deben no obstante limitarse entre sí. Pero mediante esta independencia es negada la unidad del Estado, la cual hay que demandar ante todo.**

§ 301

El elemento *clasista* tiene la determinación de que la ocupación universal llegue a la existencia no sólo *en sí (an sich),* sino también *para sí,* es decir, que el momento de la *libertad* subjetiva *formal,* la conciencia pública, como *universalidad empírica* de los pareceres y pensamientos de la *masa,* llegue en él a la existencia.

*Observación.* La expresión: la masa (οἱ πολλοί) caracteriza la universalidad empírica más correctamente que la expresión co-

rriente: *todos.* Pues si se dice que se comprende de suyo que bajo ese todo no se haría mención al menos en primer lugar de los niños, las mujeres, etc., se comprende más aún por sí mismo con ello que no debería emplearse la expresión completamente determinada *todo* donde se trata de algo aún totalmente indeterminado. En general, son tan indescriptibles muchas representaciones y modismos equívocos y falsos sobre pueblo, constitución y clases, que están circulando en la opinión, que sería vano el esfuerzo de querer exponerlos, discutirlos y rectificarlos. La representación que la conciencia habitual suele tener ante sí sobre la necesidad o utilidad de la colaboración de las clases, es particularmente más o menos ésta: que los delegados del pueblo o incluso el pueblo *tienen que comprender mejor* lo que les sirve mejor y que poseen la incontestable mejor voluntad para esto mejor. En lo que atañe a lo primero, es más bien el caso que el pueblo, en cuanto se designa con esta palabra una fracción particular de los miembros del Estado, expresa la parte *que no sabe lo que quiere.* Saber lo que se quiere y más aún lo que quiere la voluntad que es en sí *(an sich)* y para sí, lo que quiere la razón, es el fruto del conocimiento y de la penetración más profundos, lo cual justamente no es asunto del pueblo. La garantía que yace en las clases para lo universal mejor y la libertad pública, no se halla, reflexionando un poco, en la comprensión particular de ellas, pues los más altos funcionarios del Estado poseen necesariamente una comprensión más profunda y más amplia de la naturaleza de las instituciones y necesidades del Estado, así como la habilidad y costumbres mayores de estos negocios y *pueden* hacer lo mejor sin las clases, como ellos también tienen que hacer lo mejor durante las asambleas de clases, sino que la garantía se encuentra, en parte, en un suplemento de comprensión de los delegados, especialmente en el ejercicio de los funcionarios que se encuentran más alejados de la vigilancia de las posiciones superiores, y en particular en las necesidades vitales y las carencias más apremiantes y más especiales que ellos, en intuición más concreta, tienen ante sí, pero, en parte, se encuentra en aquella acción que acarrea la masa, que aguarda la censura y, en particular, la censura pública, la aplicación previa de la mejor inteligencia a los asuntos y a los proyectos expuestos dirigiéndolos sólo conforme a los motivos más puros. Es una constricción que es igualmente eficaz para los miembros de las clases.

Pero en lo concerniente a la excelente *buena voluntad* de las clases para lo mejor universal, ya se ha observado antes (párrafo 272), que pertenece a la opinión de la plebe, al punto de vista de lo negativo, presuponer en el gobierno una voluntad mala o menos buena. Es una presuposición que, si se debiera contestar en igual forma, tendría como consecuencia la recriminación de que las cla-

ses, ya que se originan de la individualidad, del punto de vista privado y de los intereses particulares, estarían inclinadas a utilizar su actividad a favor de éstos a costa del interés general, mientras que, por el contrario, los otros momentos del poder del Estado ya están colocados para sí en el punto de vista del Estado y dedicados a la finalidad universal. En lo concerniente a la garantía en general que debe encontrarse particularmente en las clases, cada una de las instituciones del Estado también comparte con ellas el ser una garantía del bienestar público y de la libertad racional y entre ellas hay instituciones como la soberanía del monarca, la herencia de la sucesión del trono, la organización judicial, etc., en las cuales esta garantía se encuentra en grado más fuerte aún. Hay que buscar la determinación del concepto propio de las clases en que, en ellas, el momento subjetivo de la libertad universal, la propia inteligencia y la propia voluntad de la esfera que es llamada en esta representación la sociedad civil, *llega a la existencia en relación* al *Estado.* El que este momento sea una determinación de la idea desarrollada hasta la totalidad, la cual no hay que confundir con la *necesidad* y *utilidad externas,* deriva, como en todo, del punto de vista filosófico.

*Adición.* **La posición del gobierno respecto a las clases no debe ser una posición esencialmente hostil, y la creencia en la necesidad de esta relación hostil es un error funesto. El gobierno no es ningún partido que se encuentra frente a otro de manera que ambos se tendrían que ganar y arrebatar mucho, y si un Estado llega a tal situación es una desdicha, pero no puede ser caracterizada como salud. Los impuestos que votan las clases no hay que considerarlos como un regalo que es dado al Estado, sino que son votados para lo mejor de los votantes mismos. Lo que constituye la verdadera significación de las clases es que a través de ellas el Estado entra en la conciencia subjetiva del pueblo y que éste comienza a participar en él.**

## § 302

Consideradas como órgano de *mediación,* las clases se encuentran, por una parte, entre el gobierno en general, y por otra parte, entre el pueblo disuelto y las esferas e individuos particulares. Su determinación exige en ellas tanto el *sentido* y la *disposición* del *Estado* y del *gobierno,* como el de los *intereses* de los círculos y de los *individuos particulares.* Al mismo tiempo, esta posición tiene la significación de una mediación común con el poder organizado del gobierno por el que ni aparece aislado al poder del príncipe como *extremo* y de ese modo, como mero poder de dominio y de ar-

bitrariedad, ni los intereses particulares de las comunidades, corporaciones e individuos se aislan, o más aún, los individuos no se presentan como una *multitud* y un montón, y por ello como un opinar y un querer inorgánicos, y como mero poder masivo frente al Estado orgánico.

*Observación.* Pertenece a la más importante comprensión lógica el hecho de que un momento determinado que, en cuanto se encuentra en antítesis, tiene la posición de un extremo, cesa por ello de serlo y es un momento orgánico porque al mismo tiempo es *medio.* En el objeto aquí considerado es tanto más importante destacar este aspecto, ya que pertenece al prejuicio corriente, pero sumamente peligroso, representar a las clases principalmente, en el punto de vista de la *oposición* contra el gobierno, como si ésta fuera su posición esencial. Orgánicamente, es decir, acogido en la totalidad, el elemento clasista se manifiesta solamente mediante la función de la mediación. Con ello, la oposición misma es rebajada a una apariencia. Si esta oposición, en cuanto tiene su apariencia, no concerniera simplemente a la superficie, sino que llegara a ser una oposición sustancial, entonces el Estado sería concebido en su decadencia. El signo de que la pugna no es de esta especie, se manifiesta, según la naturaleza de la cosa, cuando los objetos de la misma no conciernen a los elementos esenciales del organismo del Estado, sino a cosas más especiales y más indiferentes, y la pasión que se vincula a este contenido viene a ser afán de partido por un interés meramente subjetivo, acaso por los más elevados cargos del Estado.

***Adición.*** **La constitución es esencialmente un sistema de mediación. En los Estados despóticos, donde sólo hay príncipes y pueblo, el último actúa, cuando actúa, simplemente como masa destructora contra la organización. Pero la multitud que ingresa en el Estado orgánicamente incorpora sus intereses legal y ordenadamente. Por el contrario, si este medio no está presente el pronunciamiento de las masas será siempre un pronunciamiento salvaje. En los Estados despóticos el déspota perdona siempre al pueblo y su furia afecta siempre únicamente a su contorno. Asimismo, el pueblo en tales Estados paga también menos impuestos, los cuales se establecen, en un Estado constitucional, por la propia conciencia del pueblo. En ningún Estado se pagan tantos impuestos como precisamente en Inglaterra.**

## § 303

*La clase universal, más* precisamente, la que se dedica al *servicio* del *gobierno,* ha de tener, inmediatamente en su determinación, a lo universal como finalidad de su activi-

dad esencial; en el elemento *clasista* del poder legislativo la *clase de las personas privadas* llega a *una significación y eficacia políticas.* La misma no puede manifestarse entonces ni como una simple masa indiferenciada ni como una multitud disuelta en sus átomos, sino como *lo que ella ya es,* es decir, diferenciada en la clase que se funda en una relación sustancial y en la que se funda en las necesidades vitales particulares y el trabajo que las mediatiza (párrafos 201 y siguientes). Sólo en esta consideración se vincula verdaderamente en el Estado lo *particular* real con lo universal.

*Observación.* Esto va contra otra representación corriente según la que, puesto que las clases privadas son elevadas a la participación en la cosa universal en el poder legislativo, tienen que aparecer allí en la forma de lo *individual,* sea que escojan representantes para esta función, sea que incluso cada uno deba ejercer una voz en ello. Esta opinión atomística y abstracta desaparece ya en la familia como en la sociedad civil, donde el individuo sólo llega a aparecer como miembro de un algo universal. Pero el Estado es esencialmente una organización de tales miembros, los cuales *son círculos para sí* y en él ningún momento debe manifestarse, como una multitud, inorgánica. Los *muchos* como individuos, lo cual de buenas ganas se entiende por *el pueblo,* son desde luego un *conjunto;* pero, sólo como la *multitud,* es una masa informe, cuyo movimiento y acción sería, precisamente por eso, elemental, irracional, salvaje y temible. Cuando a propósito de la constitución se oiga hablar del *pueblo,* de esta colectividad inorgánica, puede saberse ya de antemano que se ha de esperar únicamente generalidades y declamaciones ambiguas.

La representación que disuelve de nuevo en una multitud de individuos a las comunidades que ya existen en aquellos círculos donde entran en lo político, es decir en el punto de vista de la *suprema universalidad concreta,* mantiene precisamente con ello a la vida civil y a la vida política separadas la una de la otra, y coloca a ésta, por así decirlo, en el aire, ya que su base sólo sería la abstracta singularidad de la arbitrariedad y la opinión, y de ese modo, su base sería lo contingente, y no un fundamento *estable y jusficado* en sí *(an sich)* y para sí. Aunque en las representaciones de las sedicentes teorías las *clases* de la sociedad *civil* en general y las *clases* en sentido *político* se encuentran distantes entre sí, sin embargo el idioma mantiene todavía esta unión que antes existía de todos modos.

## § 304

El elemento político clasista contiene la diferencia de las clases ya existentes en las esferas anteriores, a la vez, en su determinación propia. Su posición primeramente abstracta, es decir, la de *extremo de la universalidad empírica* frente al *principio principesco* o *monárquico* en general, en la que se encuentra solamente la *posibilidad* de la *concordancia* e igualmente por ello la *posibilidad* de la oposición *hostil.* Esta posición abstracta se convierte en relación racional (respecto al silogismo, consultar Observación al párrafo 302) sólo porque su *mediación* llega a la existencia. Como por parte del poder principesco el poder del gobierno (párrafo 300) ya tiene esta determinación, así también de parte de las clases tiene que estar orientado un momento de los mismos conforme a su determinación de existir esencialmente como el momento del medio.

## § 305

Una de las clases de la sociedad civil contiene el principio que es capaz para sí de ser constituido para esta relación política, la clase de la eticidad natural, es decir, la que tiene como base la vida familiar y, con respecto a la subsistencia, la posesión de la tierra, y, con respecto a su particularidad, un querer que descansa en sí mismo, y tiene en común con el poder principesco la determinación natural que ese poder incluye en sí *(in sich).*

## § 306

Para la posición y significación políticas esa clase es constituida más directamente, en cuanto su patrimonio es independiente tanto del patrimonio del Estado como de la inseguridad de la industria, de la búsqueda de la ganancia y de la mutabilidad de la posesión, así como es independiente tanto del favor del poder del gobierno como del favor de la multitud, e incluso resguardada *contra la propia arbitrariedad* por cuanto los miembros de esta clase llama-

dos a esta determinación están privados, por una parte, del derecho de los otros ciudadanos de disponer libremente de toda su propiedad, y por otra parte, de saber que ella pasará a sus hijos según la igualdad del amor por ellos. El patrimonio se hace así un *bien hereditario inalienable,* gravado por el mayorazgo.

*Adición.* **Esta clase tiene un querer más sustantivo para sí. En total, la clase de poseedores de bienes está diferenciada en la clase cultivada y en la clase agricultora. Entre tanto, ambas especies están frente a la clase industrial, en cuanto dependiente de la necesidad vital y dedicada a ello, y la clase universal, en cuanto esencialmente dependiente del Estado. La seguridad y estabilidad de esa clase aún puede ser aumentada por la institución del mayorazgo, la cual, sin embargo, sólo es deseable por consideraciones políticas, pues de ese modo ello está vinculado a un sacrificio para la finalidad política de que el primogénito pueda vivir independientemente. La fundación del mayorazgo consiste en que el Estado debe contar, 110 con la mera posibilidad de la disposición de ánimo, sino con un algo necesario. Ahora ciertamente la disposición de ánimo no está vinculada a un patrimonio, pero la conexión necesaria es relativa a que quien tiene un patrimonio autónomo no está limitado por circunstancias externas, y así puede ingresar sin trabas y actuar para el Estado. Sin embargo, donde faltan instituciones políticas, la fundación y la protección del mayorazgo es nada más que una cadena que es puesta a la libertad del derecho privado, al cual o bien tiene que añadirse el sentido político o bien sale al encuentro de su disolución.**

## §307

El derecho de esta parte de la clase sustancial está fundado ciertamente, por una parte, en el principio natural de la familia, pero al mismo tiempo éste es trastrocado por penosos sacrificios para la *finalidad política,* por lo cual esta clase está esencialmente asignada a la actividad para esta finalidad, y, asimismo, en consecuencia, es llamada y *justificada* para ello por el *nacimiento* sin la contingencia de una elección. Con ello, tiene la posición estable y sustancial entre la arbitrariedad subjetiva o la contingencia de los dos extremos, y como ella (ver párrafo precedente) lleva en sí *(in sich)* una semejanza con el momento del poder principesco, comparte con el otro extremo las necesidades vitales por lo demás iguales y los derechos iguales, y llega a ser así al mismo tiempo sostén del trono y de la sociedad.

§ 308

En la otra parte del elemento clasista recae el aspecto *móvil* de la *sociedad civil,* el cual puede producirse externamente a causa de la multitud de sus miembros, pero se produce esencialmente a causa de su determinación y ocupación sólo mediante *delegados.* En cuanto éstos son delegados por la sociedad civil se encuentra inmediatamente en ello que esa sociedad hace esto *como aquello que ella es;* por tanto, no como disuelta atomísticamente en los individuos, que se reúnen en un instante sin otra orientación más que para un acto individual y temporal, sino en cuanto asociaciones constituidas, comunidades y corporaciones articuladas, que reciben de este modo una vinculación política. En su legitimidad para tal delegación convocada por el poder del príncipe, así como en la legitimidad de la primera clase para la manifestación (párrafo 307), la existencia de las clases y la de su asamblea encuentran una garantía constituida y peculiar.

*Observación.* Que *todos* individualmente deben tener participación en las deliberaciones y decisiones del Estado, ya que estos todos son miembros del Estado y sus asuntos son los asuntos de *todos,* en los cuales ellos tienen un *derecho* a estar con su saber y voluntad, es una representación que quisiera poner el elemento *democrático sin ninguna forma racional* en el Estado organismo, el cual sólo es tal por tales formas, es fácil de entender porque permanece en la determinación *abstracta* de ser miembro del Estado, y el pensamiento superficial se mantiene en abstracciones. La consideración racional, la conciencia de la idea, es *concreta* y coincide como tal con el sentido *práctico* verdadero, el cual es nada más que el sentido racional, el sentido de la idea, y no hay que confundirlo con la simple rutina de los negocios y con el horizonte de una esfera limitada. El Estado concreto es el *todo articulado en sus círculos particulares;* el miembro del Estado es un *miembro* de tal clase; sólo en esta determinación objetiva suya puede ser considerado. Su determinación universal contiene el doble momento de ser *persona privada* y, en cuanto *pensante,* ser conciencia y querer de lo *universal.* Pero esta conciencia y querer no están vacíos, sino *cumplidos* y realmente *vivientes,* solamente cuando están cumplidos con la particularidad y ésta es la clase y la determinación particulares; o sea, el individuo es *género,* pero tiene su *realidad* universal *inmanente* como *género próximo.* El individuo

alcanza su determinación real y viviente para lo *universal,* por tanto, primeramente en su esfera de la corporación, la comunidad, etc. (párrafo 251) en la que él es admitido públicamente para ingresar por su habilidad en aquella para la que él es capaz, a las que pertenece también la clase universal. Otra presuposición que se encuentra en la representación de que *todos* deben participar en los asuntos del Estado, es decir, que *todos se entienden en estos asuntos,* es igualmente absurda, aunque a pesar de ello puede ser oída frecuentemente. Pero en la opinión pública (ver párrafo 316) está abierta la vía para cada uno, incluso para manifestar su opinión subjetiva acerca de lo universal y hacerla válida.

§ 309

Ya que la delegación se hace para la deliberación y la decisión sobre los asuntos *universales,* ella tiene el sentido de que por la confianza son determinados a ello tales individuos, los cuales se entienden mejor en tales asuntos que los que delegan, así como también que ellos no hacen valer el interés particular de una comunidad o corporación contra el interés universal, sino que hacen valer esencialmente a éste. Con ello, no tienen la relación de ser mandatarios, comisionados o portadores de instrucciones, tanto menos cuanto la reunión tiene la determinación de ser una asamblea viva que se instruye y se convence recíprocamente, y que delibera en común.

***Adición.*** **Si se introduce representación, en ello se encuentra que el consentimiento no debe ocurrir inmediatamente por todos, sino por procuración, pues el individuo ya no concurre más como persona infinita. La representación se fundamenta en la confianza, pero la confianza es algo diferente de si yo doy mi voto como éste. La mayoría de los votos es igualmente adversa al fundamento de que en aquello que me tiene que obligar debo estar presente yo en cuanto éste. Se tiene confianza en un hombre al examinar uno su inteligencia para manejar mis asuntos como los suyos, conforme a su mejor saber y conciencia. Por tanto, el principio de la voluntad subjetiva individual queda suprimido, pues la confianza recae en una cosa, en los principios de un hombre, de su comportamiento, de su obrar, en su sentido concreto en general. Por consiguiente, hay que procurar que aquel que ingresa en un elemento clasista tenga un carácter, una inteligencia y una voluntad que correspondan a su tarea de ser aplicado a los asuntos universales. Es decir, no se trata de que el individuo llegue a hablar como singular abstracto, sino de que sus intereses tengan vigencia en una asamblea en la que se trata de lo universal. Que el delegado lleve a cabo esto y lo exija, es lo que se requiere para la garantía de los electores.**

§ 310

La garantía de las cualidades y de la disposición de ánimo que corresponden a esta finalidad —puesto que el patrimonio independiente ya pretende su derecho en la primera parte de las clases— se manifiesta en la segunda parte, la cual surge del elemento móvil y cambiante de la sociedad civil, especialmente en la disposición de ánimo, en la habilidad y en el conocimiento de las instituciones e intereses del Estado y de la sociedad civil, adquiridos mediante la *real* conducción de los asuntos en los *cargos de las magistraturas o en los del Estado,* y en el *sentido de la autoridad y el del Estado* formados y experimentados en ese modo.

*Observación.* La opinión subjetiva de sí encuentra fácilmente la exigencia de tales garantías, cuando ella es hecha, con respecto al llamado pueblo, superflua, e incluso casi ofensiva. Pero el Estado tiene como determinación suya lo objetivo y no la opinión subjetiva y su confianza en sí misma. Los individuos sólo pueden ser para él lo que en ellos es cognoscible y está probado objetivamente y él tiene que ver, en esta parte del elemento clasista, tanto más cuanto él mismo tiene su raíz en los intereses y ocupaciones dirigidos a lo particular, donde la contingencia, la variabilidad y el arbitrio tienen el derecho de desarrollarse.

La condición externa, un patrimonio seguro, aparece, tomado meramente para sí, como el extremo unilateral de la exterioridad frente, al otro extremo, igualmente unilateral, de la confianza y la opinión meramente subjetivas de los electores. Tanto el uno como el otro, en su abstracción, hacen un contraste frente a las cualidades concretas exigibles para la deliberación de los asuntos del Estado y que están contenidos en las determinaciones indicadas en el párrafo 302. Por lo demás, en la elección para los cargos superiores y los otros cargos de las asociaciones y comunidades, la cualidad del patrimonio tiene ya la esfera en la que ha podido ejercer su efecto, especialmente si algunas de estas funciones son desempeñadas gratuita y directamente respecto a los asuntos de la clase, cuando los miembros no perciben honorario alguno.

§ 311

La delegación, en cuanto proveniente de la sociedad civil tiene además, el sentido de que los delegados estarían familiarizados con sus necesidades vitales especiales, sus dificul-

tades, sus intereses particulares, y pertenecerían a los mismos. Puesto que ella surge, según la naturaleza de la sociedad civil, de sus distintas corporaciones (párrafo 308) y el simple modo de este proceso no es perturbado por abstracciones y representaciones atomísticas, se cumple de este modo inmediatamente aquel punto de vista, y elegir es en general algo superfluo o se reduce al modesto juego de la opinión y de la arbitrariedad.

*Observación.* Es manifiesto por sí mismo el interés de que entre los delegados se encuentren individuos para cada gran rama particular de la sociedad, por ejemplo, para el comercio, para la industria, etc., que la conozcan fundamentalmente y pertenezcan a ella; en la representación de una vana elección indeterminada esta importante circunstancia es entregada a la contingencia. Pero cada una de tales ramas tiene el mismo derecho frente a las otras de ser representada. Si los delegados son considerados como *representantes,* esto tiene un sentido orgánicamente racional sólo en cuanto que ellos no serían *representantes* en cuanto de *individuos,* de una multitud, sino *representantes* de una de las esferas esenciales de la sociedad, representantes de sus grandes intereses. Con ello, el representar ya no tiene más la significación de que uno *estaría en lugar de otro,* sino que el interés mismo está *realmente presente* en su representante, así como el representante está allí para su propio elemento objetivo.

Acerca de la elección por medio de muchos individuos todavía puede ser observado que necesariamente, y especialmente en los grandes Estados, se manifiesta la *indiferencia* respecto al dar el voto propio, en cuanto tiene en la multitud un efecto insignificante, y el derecho al voto, este derecho que podría serle presentado como algo muy elevado, no aparece para el elector. Así pues, de tal institución resulta más bien lo contrario de su determinación, y la elección recae en el poder de unos pocos, de un partido, y de ese modo, en el poder del interés particular contingente, lo cual, precisamente, debía ser neutralizado.

## § 312

Cada uno de los dos aspectos contenidos en el elemento clasista (párrafos 305 y 308) aporta una modificación particular en la deliberación; y puesto que, además, uno de los momentos tiene la peculiar función de la mediación dentro de esta esfera y precisamente entre existentes, resulta igual-

mente para cada uno una existencia separada. La asamblea clasista se separará así en *dos Cámaras.*

§ 313

Por esta separación no sólo alcanza la madurez de la resolución, mediatizada por una pluralidad de *instancias,* su mayor seguridad, y se evita la accidentalidad de un acuerdo momentáneo, así como la accidentalidad que puede adoptar la decisión por la mayoría de los sufragios, sino que, especialmente, el elemento clasista llega menos al caso de colocarse directamente contra el gobierno, o en el caso de que el elemento mediador se encuentre igualmente en el mismo lado de la segunda clase, el peso de su opinión se refuerza tanto más cuanto ella aparece más imparcial y su oposición aparece neutralizada.

§ 314

Puesto que la institución de las clases no tiene la determinación de que mediante ella los asuntos del Estado *en sí (an sich)* son discutidos y decididos del mejor modo, y a este respecto ella constituye sólo un incremento (párrafo 301), sino que su determinación característica consiste en que en su cosaber, codeliberar y codecidir sobre los asuntos universales, respecto a los miembros de la sociedad civil que no participan en el gobierno, el momento de la libertad *formal* alcanza su derecho, y así obtiene primeramente el momento del conocimiento *universal* su extensión mediante la *publicidad* de las deliberaciones de las clases.

§ 315

La manifestación de esta oportunidad de conocimientos tiene el lado universal de que sólo así la *opinión pública* llega al *pensamiento verdadero* y a la *inteligencia* de la situación y del concepto del Estado y de sus asuntos, y sólo con ello a la *capacidad de juzgar racionalmente sobre ello;* tam-

bién aprende, por consiguiente, a conocer y apreciar las ocupaciones, los talentos, las virtudes y habilidades de las autoridades del Estado y de los funcionarios. Como estos talentos reciben en semejante publicidad una poderosa ocasión de desarrollo y un escenario muy honroso, también ella es el remedio contra la presunción de los individuos y de la multitud, y un medio de formación para éstos y precisamente uno de los mayores.

*Adición.* **La publicidad de las asambleas le las clases es un espectáculo que educa excelentemente a los ciudadanos y el pueblo aprende a conocer en ella generalmente lo verdadero de sus intereses. Por regla general, predomina la representación de que todos ya saben lo que sería bueno para el Estado y de que en la asamblea de las clases sólo se discute de ello. Pero de hecho ocurre precisamente lo contrario: sólo aquí se desarrollan virtudes, talentos, habilidades, que han de servir de paradigma. Ciertamente, tales asambleas son incómodas para los ministros, pues tienen que ser hechas con ingenio y elocuencia para contrarrestar los ataques que contra ellos son dirigidos allí. Sin embargo, la publicidad es el mayor medio de educación para los intereses del Estado en general. En un pueblo, donde se llevan a cabo estas asambleas, se manifiesta una vitalidad totalmente diferente en relación al Estado que allí donde falta la asamblea de las clases o ella no es pública. Sólo mediante este llegar a ser conocido por cada uno de sus pasos se vinculan las cámaras con la más amplia** opinión pública, **y ello muestra que una cosa es lo que cada uno se imagina en casa con su mujer o sus amigos, y otra lo que ocurre en una gran asamblea donde una inteligencia devora a otra.**

## § 316

La libertad subjetiva formal de que los individuos como tales tengan y exterioricen sus juicios, opiniones y consejos propios sobre los asuntos universales, tiene su fenómeno en el conjunto que se llama *opinión pública.* Lo universal en *sí (an sich)* y para sí, lo *sustancial y verdadero,* está vinculado con ello con su contrario, con lo *peculiar* y particular para sí *del opinar* de los muchos. Por consiguiente, esta existencia es la contradicción existente de sí misma, el conocer como *fenómeno,* la esencialidad igualmente inmediata como la inesencialidad.

*Adición.* **La opinión pública es el modo inorgánico como se da a conocer lo que un pueblo quiere y opina. Lo que se hace realmente vigente en el Estado, tiene que confirmarse ciertamente de manera orgánica y**

**éste es el caso en la constitución. Pero en todos los tiempos la opinión pública fue una gran fuerza y ello es particularmente así en nuestra época en la que el principio de la libertad subjetiva tiene esta importancia y significación. Lo que ahora debe valer, no vale más mediante fuerza, sino un poco por hábito y costumbre, pero indudablemente por inteligencia y fundamento.**

## § 317

Por consiguiente, la opinión pública contiene en ella los eternos principios sustanciales de la justicia, el contenido verdadero y el resultado de la constitución y legislación totales y de la situación universal en general, en forma del sano *entendimiento humano,* como el fundamento que penetra por todo en la figura de prejuicios, así como las verdaderas necesidades vitales y las tendencias correctas de la realidad. Al mismo tiempo, como esto interno ingresa en la conciencia y llega a la representación en proposiciones universales, en parte para sí, en parte a favor del razonar concreto sobre acontecimientos, ordenamientos y relaciones del Estado y de necesidades vitales sentidas, se introduce así la total accidentalidad del opinar, su ignorancia y perversión, el conocimiento y la apreciación falsos. Puesto que hay que habérselas con la conciencia de la *peculiaridad* del parecer y del opinar, hay que tener en cuenta que una opinión, cuanto peor es un contenido tanto más peculiar es, pues lo malo es, en su contenido, lo totalmente particular y peculiar; por el contrario, lo racional es lo universal en sí *(an sich)* y para sí, y lo *peculiar* es aquello en que el opinar *se imagina algo.*

*Observación.* Por consiguiente, no hay que considerar como una diversidad de pareceres subjetivos cuando se dice en una oportunidad: Vox populi, vox Dei; y en otra (en Ariosto*, por ejemplo):

Che'l Volgare ignorante ogn'un riprenda
E parli piu di quel che meno intenda**.

Ambos se encuentran en la opinión pública, y estando unidos así inmediatamente en ella verdad y error interminable, no hay ver-

* O en Goethe: La masa puede golpear, entonces ella es respetable; ella logra juzgar miserablemente.

** Que el vulgo ignorante censure a cada uno, y hable más de lo que menos entiende.

dadera *seriedad* con el uno o con el otro. Donde hay seriedad, puede parecer algo difícil de discernir, y en efecto lo sería, si uno se atiene a la *exteriorización inmediata* de la opinión pública. Pero puesto que lo sustancial es su interior, sólo hay con esto verdadera seriedad. Pero esto no puede ser conocido a partir de la opinión pública, sino precisamente, porque es lo sustancial a partir de sí mismo y para sí mismo. Qué pasión se ponga también en lo opinado, y cuán seriamente se afirme, o se ataque y se pugne, ello no es criterio alguno acerca de lo que se trata. Pero este opinar no se dejaría persuadir en lo más mínimo respecto a que su seriedad no sería seria.

Un gran espíritu* planteó a discusión pública la pregunta de si *estaría permitido engañar a un pueblo.* Se tendría que contestar que un pueblo no se deja engañar sobre su fundamento sustancial, la *esencia* y el carácter determinado de su espíritu, pero sobre la manera como él sabe esto y juzga conforme a esta manera a sus acciones y acontecimientos, etc., es engañado *por sí mimo,*

*Adición.* **El principio del mundo moderno exige que lo que cada uno debe reconocer se le manifieste como algo justificado. Pero sobre eso cada uno todavía quiere tener voz y deliberar. Si él tiene su responsabilidad, es decir, si ha intervenido en ello, se complace mucho conforme a esta satisfacción de su subjetividad. En Francia, la libertad de palabra ha parecido siempre mucho menos peligrosa que el estar mudo, porque lo último deja temer que uno retenga consigo aquello que tiene contra una cosa, mientras que el razonamiento contiene el desenlace y la satisfacción según un aspecto, por el que por lo demás la cosa podría adelantar más fácilmente su curso.**

## § 318

Por tanto, la opinión pública merece ser tan *apreciada* como *despreciada;* despreciada, según su conciencia y exteriorización concretas; apreciada, según su fundamento esencial la cual, más o menos enturbiada, sólo aparece en aquel concreto. Ya que ella no posee en ella la medida de la diferencia ni la capacidad de elevar en ella el aspecto sustancial al saber determinado, la independencia respecto a ella es la primera condición formal para algo grande y racional (en la realidad como en la ciencia). Por su parte, ello puede estar seguro de que en lo sucesivo la opinión públi-

* Federico el Grande.

ca lo tolerará, lo reconocerá y lo convertirá en uno de sus prejuicios.

*Adición.* **En la opinión pública todo es falso y verdadero, pero encontrar lo verdadero en ella es cosa del gran hombre. Aquel que dice y ejecuta lo que su época quiere y expresa, es el gran hombre de la época. Él hace lo que es lo interno y la esencia de la época y quien no alcanza a despreciarla, como la oye aquí y allá, nunca producirá lo grande.**

§ 319

La libertad de comunicación pública (uno de cuyos medios, la *Prensa,* que aventaja en contacto más amplio al otro medio, el discurso oral, cede el paso a éste en vivacidad), la satisfacción de aquel impulso que escuece de decir y de haber dicho su opinión, tiene su garantía directa en las leyes jurídicas y ordenanzas que, en parte, prohiben sus desmanes y en parte los castigan policialmente, pero tiene su garantía indirecta en la inocuidad que está fundada especialmente en la racionalidad de la constitución, en la estabilidad del gobierno y entonces también en la publicidad de las asambleas de las clases. En esta última, en cuanto se expresa en estas asambleas la inteligencia honrada y cultivada sobre los intereses del Estado, y a los demás se les permite decir lo menos significativo, y principalmente se les quita la opinión de que tales charlas serían de importancia y eficacia peculiares. Pero, además, en la indiferencia y desprecio hacia la charla superficial y odiosa a la que hace sucumbir necesariamente rápido.

*Observación.* Definir la libertad de prensa como la libertad de decir y escribir *lo que se quiera* corre pareja con la declaración de que la libertad en general sería la libertad de *hacer lo que se quiera.* Semejante discurso pertenece a las todavía totalmente incultas barbarie y superficialidad del representar. Por lo demás, es conforme a la naturaleza de la cosa, más que cualquier otra, que el formalismo se mantenga tan tercamente y comprenda tan poco, que en esta materia. Pues el objeto es lo más fugaz, lo más accidental y lo más particular del opinar en la infinita multiplicidad del contenido y de sus inflexiones. Por encima de la exhortación al robo, al asesinato, a la sedición, etc., yace el arte y la cultura de la expresión, la cual aparece para sí como completamente universal e indeterminada, pero en parte también al mismo tiempo oculta una

significación totalmente determinada y, en parte, se vincula a consecuencias que no son expresadas realmente y de las cuales es indeterminable tanto si ellas se derivan exactamente como también si deben estar contenidas en aquella expresión. Esta indeterminabilidad de la materia y de la forma no deja a las leyes alcanzar aquella determinidad que se exige de la ley y convierte al juicio, puesto que el delito, la injusticia y el perjuicio tienen aquí la figura *más subjetivas* y más particular, igualmente en una decisión totalmente subjetiva. Además, si el perjuicio se dirige al pensamiento, a la opinión y a la voluntad ajenos, éstos son el elemento en el cual el perjuicio alcanza una realidad. Pero este elemento pertenece a la libertad ajena y, por tanto, depende de éstos que aquella acción perjudicial sea un acto real.

Por tanto, contra las leyes puede ser mostrada tanto su indeterminidad así como pueden encontrarse para la exteriorización giros y formulaciones de la expresión en las que se eluden las leyes o afirmar que la decisión jurídica es sólo un juicio subjetivo. Además, en cambio, cuando la exteriorización es tratada solamente como un *acto perjudicial,* puede ser afirmado que no es acto alguno, sino que sólo es un *opinar* y un *pensar* así como un *decir.* Así, en un suspiro, por la mera subjetividad del contenido y de la forma, por la *insignificancia* y *trivialidad* de un simple opinar y decir, se exige la impunidad de ello, y precisamente para este opinar en cuanto propiedad para mí justamente la más espiritual, y para el decir, en cuanto para la exteriorización y el uso de esta propiedad mía, se exige *respeto* y *consideración sumos.*

Pero es y permanece lo sustancial el que la vulneración del honor de los individuos en general, la difamación, la injuria, el desprestigio del gobierno, de sus autoridades y funcionarios, de la persona del príncipe en especial, el escarnio de las leyes, la incitación a la rebelión, etc., son delitos, faltas, con las más variadas gradaciones. La mayor indeterminidad que reciben tales acciones mediante el elemento en el que tienen su exteriorización no niega aquel carácter sustancial suyo y tiene por eso sólo la consecuencia de que la base *subjetiva* en la que se cometen determina también la *naturaleza y* la *figura de la reacción.* Esta base del delito mismo es la que, en la reacción, sea ella determinada ahora como obstáculo policial al delito o como castigo propiamente dicho, convierte en necesidad la subjetividad de la opinión, la contingencia, etc. El formalismo se dedica aquí, como siempre, a razonar fuera de la naturaleza de la cosa sustancial y concreta a partir de aspectos *singulares,* que pertenecen a la apariencia externa, y a partir de abstracciones que él crea de allí.

Pero *las ciencias,* si son ciencias y no otra cosa, no se encuentran en modo alguno en el terreno del opinar y de los pareceres

subjetivos, como tampoco su exposición consiste en el arte de los giros, de las alusiones, de las medias palabras y reticencias, sino que consiste en la expresión de la significación y del sentido inequívoca, determinada y diáfana, y no caen bajo la categoría de aquello que constituye la opinión pública (párrafo 316).

Por lo demás, puesto que, como ya se ha observado, el elemento en el cual los pareceres y sus expresiones como tales llegan a ser una *acción cumplida* y alcanzan su existencia efectiva, son la inteligencia, los principios y las opiniones *ajenas,* y así este aspecto de las acciones, su efecto propio y su *peligrosidad* para los individuos, la sociedad y el Estado (consultar párrafo 218), depende también de la consistencia de ese terreno, así como una chispa arrojada en un polvorín tiene una peligrosidad totalmente distinta que arrojada en tierra firme donde se extingue sin dejar huella.

Por lo tanto, como la exteriorización científica tiene su derecho y su garantía en su materia y su contenido, así también la injusticia de la exteriorización puede recibir una garantía o por lo menos una tolerancia en el desprecio en la que se ha colocado. Una parte de tal delito también punible legalmente para sí, puede cargarse a la cuenta de aquel tipo de *Némesis* que la impotencia íntima, que se siente oprimida por talentos y virtudes preponderantes, es apremiada a ejercer, para llegar a sí misma contra tal prepotencia y restituir una autoconciencia a la propia nulidad, como los soldados romanos, al pasear triunfalmente a sus generales, por su duro servicio y obediencia, y especialmente porque sus nombres no podían contar en aquel honor, ejercían una Némesis más inofensiva mediante cantos de escarnio poniéndose en una especie de equilibrio con ellos. Aquella perversa y odiosa Némesis queda sin efecto por el desprecio, y de ese modo como el público, que forma acaso un círculo alrededor de tal afán, se limita al insignificante placer malévolo y a la propia condenación que ella tiene en sí *(in sich).*

## § 320

La *subjetividad,* la cual en cuanto disolución de la vida del Estado subsistente en la cual tiene su manifestación más externa la opinión y el razonar que quieren hacer valer su accidentalidad y, asimismo, se destruyen a sí mismos, tienen su verdadera realidad en su opuesto, en la *subjetividad,* en cuanto idéntica a la voluntad sustancial, la cual constituye el concepto del poder del príncipe y la cual, en cuanto *idealidad* del todo, en lo dicho hasta ahora, aún no ha llegado a su derecho y a su existencia empírica.

*Adición.* **Ya hemos considerado una vez a la subjetividad como la cima del Estado en el monarca. El otro aspecto es como ella se manifiesta arbitrariamente en la opinión pública, como la manifestación más externa. La subjetividad del monarca es en sí** (an sich) **abstracta, pero ella debe ser un concreto y como tal la idealidad la cual se derrama sobre el todo. El Estado de la paz es aquel en que subsisten todas las ramas de la vida civil, pero este subsistir al lado y fuera del otro ha surgido de la idea del todo. Este surgir tiene que llegar a** fenómeno **también como la idealidad del todo.**

## II. LA SOBERANÍA RESPECTO AL EXTERIOR

### § 321

*La soberanía hacia el interior* (párrafo 278) es esta idealidad en tanto que los momentos del espíritu y de su realidad, la del Estado, son *desplegados* en su *necesidad* y *subsisten* como *miembros* del mismo. Pero el espíritu, como relación *infinita negativa a sí mismo* en la libertad, es asimismo esencialmente *ser para sí* que *ha recogido en sí (in sich)* la diferencia subsistente y, por tanto, es excluyente. En esta determinación, el Estado tiene *individualidad,* la cual esencialmente es como individuo, y en la soberanía, en cuanto real, es individuo inmediato (párrafo 279).

### § 322

La individualidad, en cuanto ser-para-sí excluyente, aparece como *relación con otros Estados,* cada uno de los cuales es autónomo frente a los otros. Puesto que en esta autonomía el *ser-para-sí* del espíritu real tiene su *existencia empírica,* ella es la primera libertad y el honor supremo de un pueblo.

*Observación.* Aquellos que hablan de anhelos de una comunidad, la cual constituye un Estado más o menos autónomo y tiene un centro propio, que hablan de anhelos de perder este núcleo y su autonomía, para constituir con otro una totalidad, saben poco de la naturaleza de una comunidad y del sentimiento de sí mismo que un pueblo tiene en su independencia. El primer poder en el cual los Estados se presentan históricamente es, por tanto, esta independencia, aunque ella también sea totalmente abstracta y no tenga

desarrollo interno posterior alguno. Por esa razón, pertenece a este fenómeno originario el que se encuentre un individuo en su cima: patriarca, jefe de una estirpe, etc.

§ 323

En la *existencia empírica* aparece esta relación *negativa* del Estado consigo mismo, como relación de un *otro* con un *otro* y como si lo negativo fuera un algo *externo.* La existencia de esta relación negativa tiene, por tanto, la figura de un acontecer y del entretejimiento con acontecimientos accidentales que vienen *de afuera.* Pero ella es su momento *propio* supremo, su infinitud real como la idealidad de todo finito en él; el aspecto en el cual la sustancia en cuanto fuerza absoluta frente a todo singular y particular, frente a la vida, la propiedad y sus derechos, así como frente a los demás círculos, trae la nulidad de ellos a existencia empírica y a la conciencia.

§ 324

Esta determinación, con la cual el interés y el derecho del singular es puesto como un momento evanescente, es a la vez lo *positivo,* a saber, su *individualidad* no accidental y modificable, sino su *individualidad en sí (an sich)* y *para sí.* Esta relación y el reconocimiento de ella es, por tanto, su deber sustancial; el deber de conservar, por el peligro y el sacrifico de su propiedad y de su vida, incluyendo su opinar y todo aquello que por sí mismo es concebido en el ámbito de la vida, esta individualidad sustancial: la independencia y soberanía del Estado.

*Observación.* Hay un cálculo muy avieso cuando, en la exigencia de este sacrificio, el Estado es considerado únicamente como sociedad civil, y como finalidad última suya, únicamente la *garantía* de la *vida* y la *propiedad* de los individuos, pues esta seguridad no es obtenida por el sacrificio de aquello que debe ser *asegurado;* por el contrario. En lo aducido se encuentra el *momento ético de la guerra,* a la que no hay que considerar como mal absoluto y como una mera contingencia externa, la cual tiene su fundamento

contingente y estaría en lo que se quiera: en las pasiones de los que detentan el poder o en los pueblos, en las injusticias, etc., en general en algo que no debe ser. A lo que es de la naturaleza de lo contingente, se opone lo contingente y precisamente ese destino es la necesidad, así como en general el concepto y la filosofía hacen desaparecer el punto de vista de la mera accidentalidad y en él reconocen, como la *apariencia,* su esencia, la necesidad. Es *necesario* que lo finito, la posesión y la vida, sea *puesto* como contingente, porque éste es el concepto de lo finito. Por una parte, esta necesidad tiene la figura de una fuerza natural y todo finito es perecedero y transitorio. Pero en la esencia ética, en el Estado, esta fuerza es sustraída a la naturaleza, y la necesidad es elevada a obra de la libertad, a lo ético. Aquella transitoriedad llega a ser un transcurrir querido, y la necesidad que subyace como fundamento llega a ser individualidad propia sustancial de la esencia ética.

La guerra, como situación en la cual la vanidad de los bienes y cosas temporales, que de lo contrario suele ser una retórica edificante, llega a ser algo serio, es aquí el momento en que la idealidad de lo *particular alcanza su derecho* y se convierte en realidad, tiene la significación suprema de que mediante ella, como lo he expresado en otro lugar*, «la salud ética de los pueblos es conservada en su indiferencia respecto a la firmeza de las determinidades finitas, como el movimiento de los vientos preserva al mar de la putrefacción, en la que sumiría una tranquilidad durable, como a los pueblos una paz duradera o incluso una paz perpetua».

Por lo demás, que ésta sea *sólo* una idea filosófica, o como suele expresarse de otra manera, una justificación de la *providencia,* y que las guerras efectivas requieren aún otra justificación, da lugar a lo que sigue. El que la idealidad, que en la guerra se encuentra como en una relación contingente hacia el exterior, llega a la apariencia, y la idealidad, según la cual los poderes internos del Estado son momentos orgánicos del todo, ambas son idénticas, ocurre en el fenómeno histórico, entre otros, en la figura de que las guerras afortunadas impiden disturbios internos y han consolidado el poder interno del Estado. El hecho de que los pueblos que no quieren soportar o temen la soberanía hacia lo interno, son avasallados por otros, y con tanto menos resultado y honor se han esforzado por su independencia cuanto menos pudieron llegar hacia lo interno a una primera organización del Estado (su libertad ha muerto en el temor a morir); que el Estado cuya garantía de autonomía no tiene en su fuerza armada, sino en otras consideraciones (como,

* En el artículo: «Sobre el tratamiento científico del derecho natural», en *Krit. Journal der Philosophie (1802-1803),* pág. 62 *(Obras,* tomo I, pág. 373).

por ejemplo, Estados desproporcionadamente pequeños respecto a sus vecinos), puedan subsistir cabe una constitución interna la cual para sí no garantizaba tranquilidad ni hacia lo interno ni hacia lo externo, etc., son fenómenos que precisamente pertenecen a ello.

*Adición*. **En la paz se amplía más la vida civil, cada esfera se enclaustra en sí, y a la larga es un encenagamiento de los hombres; sus particularidades se harán rígidas y se osificarán. Pero para la salud se requiere la unidad del cuerpo, y si las partes se endurecen en sí** (in sich), **la muerte está allí. A menudo, se exige la paz eterna como un ideal al que tiene que dirigirse la humanidad. Kant propuso una liga de monarcas**

**de ser aproximadamente tal institución. Únicamente el Estado es individualidad y en la individualidad está contenida esencialmente la negación. Por consiguiente, si también un número de Estados se convierten en una familia, esta unidad como individualidad tiene que crearse una oposición y engendrar un enemigo. De las guerras, los pueblos no sólo resultan endurecidos, sino que naciones que son inconciliables en sí** (in sich) **adquieren por la guerra hacia lo externo, tranquilidad en lo interno. Desde luego, por la guerra se produce inseguridad en la propiedad, pero esta inseguridad real es nada más que el movimiento el cual es necesario. Se oye hablar bastante en el púlpito de la inseguridad, la vanidad y la inconstancia de las cosas temporales, pero con ello cada uno piensa, aunque ello lo conmueva: sin embargo, yo conservaré lo mío. Pero ahora esta inseguridad se presenta realmente a la escena ahora en forma de húsares con relucientes sables y así es seriedad, pues se vuelve aquel conmovido discurso edificante, que predecía todo, en anatema sobre los conquistadores. Pero, no obstante, las guerras ocurren como ellas se encuentran en la naturaleza de las cosas; las semillas retoñan y el discurso enmudece ante el más solemne ciclo de la historia.**

## § 325

Siendo el sacrificio para la individualidad del Estado la relación sustancial de todos y, por tanto, *deber universal,* al mismo tiempo, como *un aspecto* de la idealidad frente a la realidad del subsistir particular, se convierte en una relación particular y le es dedicada una clase propia: la *clase de la valentía.*

## § 326

Las discordias de los Estados entre sí pueden tener como objeto algún aspecto particular de sus relaciones; para estas discordias, la parte *particular,* dedicada a la defensa del Es-

tado, tiene su determinación principal. Pero en cuanto el Estado como tal, su autonomía, entra en peligro, el deber llama a todos sus ciudadanos a su defensa. Cuando así la totalidad ha devenido fuerza y es arrancada de su vida interior en sí *(in sich)* hacia lo exterior, la guerra de defensa se convierte entonces en guerra de conquista.

*Observación.* El que la fuerza armada del Estado se convierta en un *ejército permanente* y la determinación para la tarea particular de su defensa se convierta en una *clase,* es la misma necesidad por la cual los otros momentos particulares, intereses y negocios, se convierten en un matrimonio, en clase industrial, en clase del Estado, en clase de los negocios, etc. El razonamiento, que va de aquí para allá en las causas, se explaya en consideraciones sobre las grandes ventajas o sobre las grandes desventajas de la introducción del ejército permanente, y la opinión se decide gustosamente por estas últimas, porque el concepto de la cosa es más difícil de aprehender que los aspectos singulares y externos, y luego porque los intereses y finalidades de la particularidad (los costos con sus consecuencias, mayores impuestos, etc.) son tenidos en más estima en la conciencia de la sociedad civil que lo necesario en sí *(an sich)* y para sí, lo cual, de este modo, sólo vale como un medio para aquélla.

§ 327

La valentía es para sí una virtud *formal,* porque ella es la suprema abstracción de la libertad de todas las finalidades, posesiones, placeres y vida particulares, pero esta negación es un *modo externo real* y la exteriorización, como *cumplimiento* no es en sí misma de naturaleza espiritual; la disposición interna puede ser este o aquel fundamento, y su resultado real tampoco puede ser *para sí,* sino sólo para los demás.

***Adición.*** **La clase militar es la clase de la universalidad, a la que corresponde la defensa del Estado y que tiene el deber de traer a la existencia la idealidad en sí misma** (an sich selbst), **es decir, sacrificarse. Ciertamente,** la **valentía es desigual. El coraje del animal, el del ladrón, la valentía para el honor, la valentía caballeresca, no son todavía las formas verdaderas. La verdadera valentía de un pueblo civilizado es estar dispuesto para el sacrificio al servicio del Estado, de tal modo que el individuo sólo constituye uno entre muchos. El coraje personal no es aquí lo importante, sino la subordinación a lo universal. En la India, quinientos hombres vencieron a veinte mil, los cuales no eran cobardes, sino que**

**únicamente no habían terminado de efectuar esta disposición en la unión con otros.**

§ 328

El contenido de la valentía como disposición de ánimo yace en la verdadera y absoluta finalidad última, en la *soberanía* del Estado; la *realidad* de esta finalidad última como obra de la valentía tiene como mediación la entrega de la realidad personal. Por tanto, esta figura contiene el rigor de las oposiciones supremas, la *exteriorización* misma pero como *existencia* de la libertad; la suprema *autonomía* del *ser-para-sí,* cuya existencia está a la vez en lo mecánico de un *orden externo* y del *servicio;* la obediencia total y el renunciamiento a la opinión propia y al razonamiento y, por tanto, ausencia del propio espíritu y la más intensiva y amplia *presencia* instantánea del espíritu y de la decisión; el actuar más hostil y más personal contra individuos, cabe la disposición de ánimo plenamente indiferente, incluso buena, respecto a ellos como individuos.

*Observación.* Exponer la vida es ciertamente más que temer sólo a la muerte, pero es lo simple negativo, y por eso no tiene ninguna determinación y valor para sí; sólo lo positivo, la finalidad y el contenido, dan significación al coraje; los ladrones, los asesinos con una finalidad, la cual es el delito, los aventureros con una finalidad que se ha formado en su opinión, etc., tienen también aquel coraje de exponer la vida.

El principio del mundo moderno, el *pensamiento* y lo *universal,* ha dado a la valentía su figura más elevada, esto es, que su exteriorización parece ser mecánica y no como el hacer de esta persona *particular,* sino sólo como miembro de un todo, e igualmente, que ella no aparece dirigida contra personas singulares, sino contra un todo hostil, y así el coraje personal aparece como un coraje no personal. Por ello, aquel principio ha inventado el *arma de fuego* y el invento no accidental de esta arma ha transformado la figura meramente personal de la valentía en una figura más abstracta.

§ 329

El Estado tiene su orientación hacia el exterior por cuanto que él es un sujeto individual. Su relación con los otros recae, por tanto, en el *poder del príncipe,* al cual concierne in-

mediata y solamente comandar la fuerza armada, mantener las relaciones con otros Estados mediante embajadores, etc., hacer la guerra y la paz, y concluir otros tratados.

*Adición.* **En casi todos los países europeos la cumbre individual es el poder del príncipe, el cual ha cuidado las relaciones con el exterior. Donde hay constituciones clasistas, puede surgir la cuestión de si la guerra y la paz no deben ser concluidas por las clases y en todo caso, si mantendrán su influencia, especialmente en lo relativo a los fondos. Por ejemplo, en Inglaterra no puede ser hecha ninguna guerra impopular. Pero si se piensa que los príncipes y los gabinetes estarían más sometidos a las pasiones que las cámaras, y por esa razón se trata de poner en las manos de las últimas la decisión sobre la guerra y la paz, habría que decir entonces que a menudo naciones enteras se entusiasman más aún que sus príncipes y pueden apasionarse. En Inglaterra, muchas veces todo el pueblo ha insistido en la guerra y en cierto modo el ministro fue obligado a hacerla. La popularidad de Pitt se produjo porque él sabía acertar en aquello que la nación quería. Sólo posteriormente el enfriamiento produjo la conciencia de que la guerra era inútil e innecesaria y que había comenzado sin cálculo de los medios. Además, el Estado no sólo está en relación con un Estado, sino con muchos, y la complejidad de las relaciones es tan delicada que ella sólo puede ser manejada desde la cumbre.**

## B) *El derecho externo del Estado*

### § 330

El derecho externo del Estado surge de las *relaciones* de Estados autónomos; lo que es *en sí (an sich)* y *para sí* en él recibe, por tanto, la forma del *deber* porque, para que ello sea real, descansa en *voluntades soberanas diferenciadas.*

*Adición.* **Los Estados no son en modo alguno personas privadas, sino totalidades en sí** (an sich) **perfectamente autónomas y su relación se plantea de modo distinto que una relación meramente moral y jurídica privada. Se ha querido considerar frecuentemente a los Estados como personas jurídicas privadas y morales, pero en el ámbito de las personas privadas la posición es que tienen por encima de ellas un tribunal que realiza aquello que es en sí** (an sich) **derecho. Ahora, una relación de Estado debe ser ciertamente también jurídica en sí** (an sich), **pero en la mundanalidad lo-que-es-en-sí** (an sich) **también debe tener poder. Ya que ahora no hay ningún poder que decida respecto al Estado lo que es derecho en sí** (an sich) **y que haga efectiva esta decisión, entonces ello, en esta relación, tiene que permanecer siempre cabe el deber La relación entre Estados es la de autonomías que esti-**

**pulan entre sí, pero al mismo tiempo están por encima de estas estipulaciones.**

## § 331

El pueblo como Estado es el espíritu en su racionalidad sustancial y en su realidad inmediata y, por consiguiente, el poder absoluto sobre la tierra; por tanto, un Estado respecto a otro está en autonomía soberana. Ser como *tal para el otro,* es decir, *ser reconocido* por él, es su primera legitimación absoluta. Pero esta legitimación es solamente formal y la exigencia de este reconocimiento del Estado, simplemente porque él sea un tal, es abstracta. Que él sea de hecho un ente en sí *(an sich)* y para sí, depende de su contenido, de su constitución, de su situación, y el reconocimiento, que contiene una identidad de ambos, descansa igualmente en el parecer y en la voluntad del otro.

*Observación.* Así como el singular no es una persona real sin relación con otras personas (párrafos 71 y otros), así también el Estado no es un individuo real sin relación con otros Estados (párrafo 322). La legitimidad en un Estado, y especialmente en cuanto está orientado hacia el exterior, la del poder del príncipe es, por una parte, una relación que se refiere completamente a lo *interno* (un Estado no debe inmiscuirse en los asuntos internos de otro Estado); por otra parte, igualmente tiene que ser *completada* esencialmente por el reconocimiento de los otros Estados. Pero este reconocimiento exige una garantía de que él reconozca a los otros que deben reconocerle, es decir, que ellos sean respetados en su autonomía, y por ello no puede serles indiferente lo que ocurre en su interior. En un pueblo nómada, por ejemplo, y en general en un pueblo que se encuentre en un bajo grado de cultura, se presenta la cuestión de hasta qué punto podría ser considerado como un Estado. El punto de vista religioso (antiguamente en el pueblo judío y en los pueblos mahometanos) puede contener todavía una oposición más alta que no admite la identidad universal que corresponde al reconocimiento.

*Adición.* **Cuando Napoleón dijo ante la paz de Campoformio: «La República francesa no necesita ningún reconocimiento, así como el Sol no necesita ser reconocido», se encuentra en estas palabras nada más que precisamente la fuerza de la existencia que ya trae consigo la garantía del reconocimiento sin que ella sea expresada.**

§ 332

La realidad inmediata, en la que los Estados están los unos respecto a los otros, se particulariza en relaciones múltiples, cuya determinación surge del arbitrio autónomo bilateral y con ello tiene la naturaleza formal de los *contratos* en general. Sin embargo, la *materia* de estos contratos es de una multiplicidad infinitamente menor que en la sociedad civil, en la que los singulares se encuentran en dependencia recíproca, según las más variadas consideraciones, mientras que los Estados autónomos son principalmente totalidades que se satisfacen en sí *(in sich).*

§ 333

El fundamento del *derecho de los pueblos* en cuanto del derecho *universal* que debe valer en sí *(an sich)* y para sí entre los Estados, a diferencia del contenido particular de los tratados positivos, es que los *tratados,* en cuanto en ellos descansan las obligaciones de los Estados entre sí, *deben ser observados.* Pero puesto que sus relaciones tienen como principio su soberanía, ellos están entre sí en el estado de naturaleza, y sus derechos tienen su *realidad* no en una voluntad universal constituida como fuerza por encima de ellos, sino en su voluntad particular. Por consiguiente, aquella determinación universal permanece en el *deber* y la situación se convierte en una alternación de la relación conforme a los tratados y de la negación de la misma.

*Observación.* Entre los Estados no hay pretor alguno, sino árbitros y mediadores supremos e incluso éstos sólo accidentalmente, es decir, conforme a la voluntad particular. La representación kantiana de una *paz perpetua* mediante una liga de Estados que zanjaría cada conflicto y como fuerza reconocida por cada Estado singular obviaría cada desavenencia y por ello haría imposible la decisión por la guerra, presupone la *concordancia* de los Estados, la cual descansa en causas y consideraciones morales, religiosas, etc., y en general siempre en voluntades particulares soberanas y así permanece afectada de accidentalidad.

§ 334

El conflicto de los Estados, por esta razón, en cuanto las voluntades particulares no encuentran ningún acuerdo, sólo por *la guerra* puede ser decidido. Pero cuáles violaciones, las cuales pueden presentarse fácilmente y en cantidad en su amplio dominio circundante y en las múltiples relaciones mediante sus súbditos, habría que considerar como ruptura de tratados o violación al reconocimiento y al honor, permanece algo indeterminable en sí *(an sich),* ya que un Estado puede colocar su infinitud y honor en cada una de sus singularidades, y está tanto más inclinado a esta irritabilidad cuanto más una poderosa individualidad es impelida por larga tranquilidad interna a buscarse y crearse una materia de actividad hacia el exterior.

§ 335

Aparte de eso, el Estado como espiritual en general, no puede quedarse en querer considerar simplemente la *realidad* de la violación, sino que viene la *representación* de una tal violación como *peligro* que amenaza a un Estado por otro, con el elevarse y descender en las mayores o menores verosimilitudes, conjeturas de las intenciones, etc., como origen de discordias.

§ 336

Puesto que los Estados en su relación de autonomía son como voluntades *particulares* frente a otras y la validez de los tratados mismos descansa en ellas, pero la *voluntad particular* del todo *según su contenido* es su *bienestar* en general, éste es entonces la suprema ley en su comportamiento respecto a los otros, tanto más cuanto que la idea del Estado consiste precisamente en que en ella la oposición del derecho como libertad abstracta y del contenido particular colmado, el bienestar, sería superada, y el primer reconocimiento de los Estados (párrafo 331) sale de ella como totalidad *concreta.*

## § 337

El bienestar sustancial del Estado es su bienestar como un Estado *particular* en sus intereses y situaciones determinados y las situaciones externas igualmente peculiares, juntamente con las relaciones particulares de los tratados; por lo tanto, el gobierno es una *sabiduría particular* y no la Providencia universal (confrontar párrafo 324, Observación), así como la finalidad en la relación con otros Estados y el principio para la justicia de las guerras y los tratados no es un pensamiento universal (filantrópico), sino el bienestar realmente ultrajado o amenazado en *su particularidad determinada.*

*Observación.* Se ha discutido durante algún tiempo la oposición de moral y política y la exigencia de que la segunda sea conforme a la primera. Aquí sólo cabe observar sobre esto en general que el bienestar de un Estado tiene una justificación completamente distinta que el bienestar del individuo, y la sustancia ética, el Estado, tiene su existencia empírica, es decir, su derecho, inmediatamente, no en una existencia abstracta, sino en una existencia concreta, y que sólo esta existencia concreta, y no uno de los muchos pensamientos universales considerados como mandamientos morales, puede ser principio de su acción y comportamiento. La creencia de la presunta injusticia que la política debe tener siempre en esta presunta oposición, descansa antes bien en la superficialidad de la representación de moralidad, de la naturaleza del Estado y de sus relaciones con el punto de vista moral.

## § 338

En el hecho de que los Estados se reconozcan recíprocamente como tales *también en la guerra,* en la situación de ajuridicidad, de violencia y contingencia, subsiste *un nexo,* en el cual ellos valen el uno para el otro como existentes en sí *(an sich)* y para sí, de tal modo que en la guerra misma la guerra es determinada como algo que debe ser transitorio. Así pues, la guerra contiene la determinación jurídica popular, ya que en ella es conservada la posibilidad de la paz. Así, por ejemplo, los embajadores son respetados y, en general, la guerra no se hace contra las instituciones internas y la vida familiar y privada pacífica, ni contra las personas privadas.

*Adición.* **Por consiguiente, las guerras modernas son hechas humanamente y la persona no tiene odio contra la persona. A lo sumo, aparecen enemistades personales en los puestos avanzados, pero en el ejército en cuanto ejército la enemistad es algo indeterminado, y retrocede frente al deber que cada uno aprecia en el otro.**

§ 339

Por otra parte, el comportamiento recíproco en la guerra (por ejemplo, hacer prisioneros) y lo que, en la paz, un Estado concede a los súbditos de otro en derechos para el comercio privado, etc., descansa especialmente en fas *costumbres* de las naciones, como la de la universalidad interna de la conducta que se mantiene bajo todas las relaciones.

*Adición.* **Las naciones europeas forman una familia según el principio universal de su legislación, de sus costumbres, de su cultura y así se modifica según esto la conducta jurídica popular en una situación donde antaño lo dominante es el ocasionar recíproco de daños. La relación de Estado con Estado es precaria; no existe pretor alguno que arbitre; el pretor más alto es únicamente el espíritu universal existente en sí** (an sich) **y para sí, el espíritu del mundo.**

§ 340

En la relación de los Estados entre sí, porque ellos en dicha relación son como *particulares* entra el juego sumamente animado de la particularidad interna de las pasiones, intereses, finalidades, de los talentos y virtudes, de la violencia, de la injusticia y del vicio, como de la contingencia externa, en las mayores dimensiones del fenómeno; un juego en el cual la totalidad ética misma, la autonomía del Estado, está expuesta a la accidentalidad. Los principios de los *espíritus del pueblo,* gracias a su particularidad, en la que, como individuos *existentes,* tienen su realidad objetiva y su autoconciencia, son absolutamente limitados, y sus destinos y actos en su relación con los otros son la dialéctica fenoménica de la finitud de estos espíritus, desde el cual se produce, igualmente como ilimitado, el *espíritu del mundo,* en cuanto él es el que ejerce su derecho —y su derecho es el derecho más elevado de todos— en ellos en la *historia universal* como *tribunal del mundo.*

## C) *La historia universal*

### § 341

El *elemento* de la existencia determinada del *espíritu universal* que en el arte es intuición e imagen, en la religión sentimiento y representación, y en la filosofía el pensamiento puro y libre, es en la *historia universal* la realidad espiritual en su ámbito total de interioridad y exterioridad. Ella es un tribunal, porque en su *universalidad* que es en sí *(an sich)* y para sí, lo *particular,* los penates, la sociedad civil y los espíritus de los pueblos en su policroma realidad son sólo como *ideal,* y el movimiento del espíritu en este elemento es exponer esto.

### § 342

Además, la historia universal no es el mero tribunal de su fuerza, es decir, la necesidad abstracta e irracional de un destino ciego, sino que, porque ella es *razón* en sí *(an sich)* y para sí y su ser-para-sí en el espíritu es saber, ella es el desarrollo necesario, únicamente desde el concepto de su libertad, de los *momentos* de la razón y así de su autoconciencia y de su libertad, la explicitación y *realización del espíritu universal.*

### § 343

La historia del espíritu es su *acción,* pues él sólo es lo que él hace y su acción es, y precisamente, en cuanto espíritu, hacerse objeto de su conciencia, concebirse a sí mismo explicitándose. Este concebir es su ser y su principio, y la *perfección* de un concebir es a la vez su alienación *(Entäusserung)* y su tránsito. El espíritu, formalmente expresado, que concibe de nuevo este concebir, y lo que es lo mismo, que va en sí mismo, desde la alienación, es el espíritu del grado superior respecto a sí, como él se encontraba en aquel primer concebir.

*Observación.* La cuestión acerca de la *perfectibilidad y educación del género humano* se plantea aquí. Aquellos que han afirmado esta perfectibilidad han vislumbrado algo acerca de la naturaleza del espíritu, de su naturaleza de tener como ley de su *ser* Γνῶθι σεαυτόν y puesto que él concibe lo que *él es,* ser una figura más elevada que esta que constituía su ser. Pero para aquellos que rechazan este pensamiento, el espíritu ha quedado una palabra vacía, así como la historia un juego superficial de esfuerzos y pasiones *contingentes,* llamadas *solamente humanas.* Sin embargo, cuando en las expresiones de *providencia* y *plan* de la providencia enuncian la creencia en un gobierno más alto, éstas permanecen representaciones incompletas, puesto que hacen pasar también expresamente al plan de la providencia por incognoscible e inconcebible.

§ 344

Los Estados, pueblos e individuos, en este quehacer del espíritu universal, se levantan en su *principio particular determinado,* el cual tiene su explicitación y realidad en su *constitución* y en la total *amplitud* de su *situación,* del cual se hacen conscientes y se absorben en su interés y, a la vez, son instrumentos inconscientes y miembros de aquel quehacer interno, en el que estas figuras perecen; pero el espíritu en sí *(an sich)* y para sí se prepara y se elabora un tránsito a su próximo grado superior.

§ 345

Justicia y virtud, injusticia, violencia y vicio, talentos y sus acciones, las pequeñas y las grandes pasiones, culpa e inocencia, esplendor de la vida individual y de la colectiva, autonomía, dicha y desdicha de los Estados y de los individuos, tienen su significación y valor determinados en la esfera de la realidad consciente, y encuentran en ella su juicio y su justicia, aunque incompletos. La historia universal cae fuera de estos puntos de vista; en ella, aquel momento necesario de la idea del espíritu del mundo que es *su* grado actual, recibe su *derecho absoluto,* y el pueblo y sus acciones que viven en él reciben su realización, y su felicidad y gloria.

## § 346

Ya que la historia es la figura del espíritu en forma del acontecer, de la realidad natural inmediata, entonces los momentos del desarrollo son existentes como *principios naturales inmediatos,* y éstos, porque son naturales, son como una pluralidad, la una fuera de la otra, y además de modo tal que *a un pueblo corresponde uno de ellos;* es su existencia *geográfica* y *antropológica.*

## § 347

Al pueblo, al que corresponde tal momento como principio *natural,* le es encomendado la ejecución del mismo en el progreso de la autoconciencia del espíritu del mundo que se despliega. Este pueblo, en la historia universal, y para esa época, es el *dominante, y en ella sólo puede hacer época una vez.* Contra éste su absoluto derecho de ser portador del actual grado de desarrollo del espíritu del mundo, los espíritus de los otros pueblos están sin derecho, y ellos, como aquellos cuya época ha pasado, no cuentan más en la historia universal.

*Observación.* La historia especial de un pueblo histórico universal contiene, en parte, el desarrollo de su principio desde su situación infantil embozada hasta su florecimiento, en el que ha llegado a la autoconciencia ética libre, y en parte, también contiene el período de la decadencia y la corrupción, pues así se señala en él el surgimiento de un principio más elevado como únicamente surgimiento de lo negativo de lo suyo propio. De ese modo, se denota el tránsito del espíritu en aquel principio y así el de la historia universal en *otro* pueblo; un período a partir del cual aquel pueblo ha perdido el interés absoluto, y aunque admite cierta y positivamente en él el principio más elevado y lo asimila, sin embargo, se comporta respecto a él como algo consignado sin vivacidad y frescura inmanentes. Quizás pierda su independencia, quizás también prosiga o se arrastre como Estado particular o en un círculo de Estados, y se vea envuelto por accidente en múltiples tentativas internas y en luchas externas.

## § 348

En la cima de todas las acciones, y también en la de las históricas mundiales, se encuentran *individuos* como las subjetividades realizadoras de lo sustancial (párrafo 279, Observación. Ver 271 y siguientes). En cuanto vitalidades del acto sustancial del espíritu del mundo y así, inmediatamente idénticos a él, éste les está oculto y no es objeto ni finalidad (párrafo 344). Ellos tienen también el honor de aquello y el agradecimiento, no en sus contemporáneos (el mismo párrafo) ni en la opinión pública de la posteridad, sino que, como subjetividades formales, sólo tienen en esa opinión su parte como *gloria inmortal.*

## § 349

Un pueblo no es aún un Estado, y el tránsito de una familia, de una horda, de un clan, de una multitud, etc., a la situación de un Estado constituye la realización *formal* de la idea en general en ese pueblo. Sin esa forma, carece, como sustancia ética que es *en sí (an sich),* de la objetividad de tener en las leyes, en cuanto determinaciones pensadas, una existencia empírica para sí y para los otros universal y omniválida y, por tanto, no es reconocido: su autonomía, en cuanto carece de legalidad objetiva y de racionalidad firme para sí es sólo formal y no es soberanía.

*Observación.* En la representación habitual tampoco se denomina a una situación patriarcal una constitución, ni a un pueblo en esta situación un Estado, ni a su autonomía soberanía. Antes del comienzo de la historia real irrumpe, por tanto, por una parte, la inocencia sin interés y apática y, por otra parte, la valentía de la lucha formal del reconocer y de la venganza (confrontar párrafo 331).

## § 350

Es el derecho absoluto de la idea surgir en las determinaciones legales y en las instituciones objetivas provenientes del matrimonio y de la agricultura (ver párrafo 203, Obser-

vación), sea que la forma de esta realización suya aparezca como legislación y beneficios divinos, o como violencia e injusticia. Este derecho es el *derecho de los héroes* a la fundación de los Estados.

§ 351

A partir de la misma determinación ocurre que naciones civilizadas consideren a otras que se les han quedado atrás en los momentos sustanciales del Estado (los pueblos pastores frente a los cazadores, y los agricultores frente a ambos, etc.), como bárbaras, con la conciencia de un derecho desigual, y traten a su autonomía como algo formal.

*Observación.* En las guerras y conflictos que surgen bajo tales relaciones, el momento en que las luchas por el reconocimiento están en relación a un contenido determinado constituye el rasgo que les da una significación para la historia universal.

§ 352

Las ideas concretas, los espíritus de los pueblos, tienen su verdad y determinación en la idea concreta, y como ella es la *universalidad absoluta,* en el espíritu del mundo, alrededor de cuyo trono ellas se encuentran como los ejecutores de su realización y como testigos y ornamentos de su señorío. Puesto que él como espíritu es solamente el movimiento de su actividad de saberse absolutamente y de liberar su conciencia de la forma de la inmediatez natural y de llegar a sí mismo, los *principios* de las configuraciones de esta autoconciencia en el curso de su liberación, los de los *imperios históricos universales,* son *cuatro.*

§ 353

En el *primero,* en cuanto revelación inmediata, él tiene como principio la figura del espíritu *sustancial,* como la de la identidad en la cual la individualidad permanece sumergida en su esencia e injustificada para sí.

El *segundo* principio es el saber de este espíritu sustancial, de tal modo que él es el contenido y el cumplimiento positivos y el ser-para-sí como la *forma* viviente suya: es la *bella* individualidad ética.

El *tercero* es el profundizar en sí *(in sich)* del ser-para-sí sapiente hasta la *universalidad abstracta* y por ello hasta la *oposición* infinita respecto a la objetividad igualmente abandonada por el espíritu.

El principio de la *cuarta* figura es la transformación de esta oposición del espíritu para acoger en su interioridad su verdad y esencia concreta y estar cabe sí y reconciliado en la objetividad, y puesto que este espíritu vuelto a la primera sustancialidad es el que ha *retornado de la oposición infinita,* esta su verdad es la del producir y saber de la realidad legal como pensamiento y como mundo.

§ 354

Según estos cuatro principios, los imperios históricos mundiales son los cuatro siguientes: 1.°) El *oriental;* 2.°) El *griego;* 3.°) El *romano,* y 4.°) El *germánico.*

§ 355

1) El *imperio oriental*

Este primer imperio es la intuición sustancial del mundo, indivisa en sí *(in sich),* surgida de la totalidad natural patriarcal, en la que el gobierno mundial es teocracia, el gobernante también es sumo sacerdote o dios, la constitución del Estado y la legislación son a la vez religión, así como los mandamientos religiosos y morales, o más bien, los usos, son igualmente leyes del Estado y del derecho. En la suntuosidad de esta totalidad, la personalidad individual carente de derecho desaparece, la naturaleza externa es inmediatamente divina o un adorno de Dios, y poesía la historia de la realidad. Las diferencias que se desarrollan según los distintos aspectos de las costumbres, del gobierno y del Estado, vienen a reemplazar a las leyes, en simple costumbre, en ceremonias pesadas, prolijas y supersticiosas y en contingencia del poder

personal y del gobernante arbitrario, y la articulación en clases se convierte en una rigidez natural de castas. El Estado oriental, por tanto, es solamente viviente en su movimiento, el cual, —ya que en él mismo nada es constante y lo que es estable está petrificado—, va hacia el exterior, y se convierte en furia y devastación elementales. La tranquilidad interior es una vida privada y el sumergimiento en la debilidad y la lasitud.

*Observación.* El momento de la *espiritualidad sustancial todavía natural* en la formación del Estado, el cual, como *forma* en la historia de cada Estado, constituye el punto de partida absoluto, es destacado y probado en los Estados particulares históricamente y al mismo tiempo con profundo sentido y erudición, en la obra: *De la decadencia de los Estados de naturaleza,* Berlín 1812, del doctor Stuhr, y con ella ha sido abierta la vía para la consideración de la historia en general. Igualmente se indica allí el principio de la subjetividad y de la libertad autoconsciente en las naciones germánicas; sin embargo, puesto que el tratado sólo llega hasta la decadencia de los Estados de naturaleza, también ese principio es llevado hasta donde aparece, en parte, como movilidad inquieta, arbitrio humano y corrupción, y en parte, en su figura particular como *sentimiento,* y no se ha desarrollado hasta la sutancialidad autoconsciente, hasta la legalidad orgánica.

## § 356

### 2) El *imperio griego*

Éste tiene aquella unidad sustancial de lo finito y lo infinito, pero sólo como fundamento misterioso, reprimido en el recuerdo enmohecido, en las simas y en las imágenes de la tradición, la cual, nacida del espíritu que se diferencia hasta la espiritualidad individual y en la luz del saber, es moderada y transfigurada en la belleza y la eticidad libre y serena. Así, en esta determinación surge el principio de la individualidad personal, todavía como no enclaustrada en sí *(in sich)* misma, sino mantenida en su unidad ideal; de allí que el todo se desintegra, por una parte, en un círculo de espíritus de pueblos particulares, y por otra parte, la última decisión de la voluntad, por un laclo, todavía no está colocada en la subjetivi-

dad de la autoconciencia que es para sí, sino en una fuerza que estaría colocada más alta y fuera de ella, y, por otro lado, la particularidad correspondiente a la necesidad vital todavía no es admitida en la libertad, sino que está descartada en una clase de esclavos.

§ 357

3) El *imperio romano*

En este imperio se consuma la diferencia, hasta el infinito desgarramiento, de la vida ética en los extremos de la autoconciencia privada *personal* y de la *universalidad abstracta.* La contraposición, surgida de la intuición sustancial de una aristocracia frente al principio de la personalidad libre en forma democrática, se desarrolla, según aquel aspecto, hasta la superstición y la afirmación del poder frío y codicioso, y según éste, hasta la corrupción de una plebe, y la disolución del todo termina en la desdicha universal y la muerte de la vida ética, en la que las individualidades del pueblo se extinguen en la unidad de un panteón y todos los individuos se reducen a personas privadas y a *iguales* con derechos formales, a los cuales vincula únicamente un arbitrio abstracto llevado hasta lo monstruoso.

§ 358

4) El *imperio germánico*

Desde esta pérdida de sí mismo y de su mundo y desde el infinito dolor del mismo, como en el que ya fue tenido el pueblo *israelita,* el espíritu, repelido en sí *(in sich)* en el extremo de su absoluta *negatividad,* en el *punto de inflexión* que es en sí *(an sich)* y para sí, concibe la *positividad infinita* de este interior suyo, el principio de la unidad de la naturaleza divina y humana, la reconciliación como la de la verdad objetiva y la libertad aparecida dentro de la autoconciencia y de la subjetividad, la cual es asignada para su ejecución, al principio nórdico de los *pueblos germánicos.*

§ 359

La interioridad del principio, como reconciliación y disolución todavía abstractas, de todas las oposiciones existentes en el sentimiento como fe, amor y esperanza, despliega su contenido para elevarlo a la realidad y a la racionalidad autoconsciente, a un imperio *terrenal* que surge del ánimo, de la fidelidad y de la congregación de los ubres, el cual, en esta subjetividad suya, es igualmente un imperio del arbitrio rudo que es para sí y de la barbarie de las costumbres. Frente a él está un mundo del más allá, un imperio *intelectual,* cuyo contenido, desde luego, es aquella verdad de su espíritu, pero, como aún *no pensado,* está envuelto en la barbarie de la representación, y como fuerza espiritual por encima del ánimo real, se comporta frente a éste como un poder temible y no-libre.

§ 360

Puesto que en la ardua lucha de estos imperios en la diferencia, la cual ha adquirido aquí su absoluta contraposición, y a la vez, están arraigados en una unidad e idea, lo espiritual degrada la existencia de su cielo al más acá terrenal y a la mundanidad común en la realidad y en la representación y, por el contrario, lo mundano ha elaborado su ser-para-sí abstracto hasta el pensamiento y hasta el principio del ser y del saber racionales, hasta la racionalidad del derecho y de la ley, la oposición *en sí (an sich)* ha desaparecido en una figura sin contorno; el presente se ha despojado de su barbarie y de su arbitrariedad injusta y la verdad se ha despojado de su más allá y de su poder contingente, de modo tal que la verdadera reconciliación ha llegado a ser objetiva, la cual despliega al *Estado* en la imagen y la realidad de la razón donde la autoconciencia encuentra la realidad de su saber y querer sustanciales en orgánico desarrollo, así como encuentra en la *religión* el sentimiento y la representación de esta su verdad como esencialidad ideal, pero en la *ciencia* encuentra el conocimiento concebido libremente de esta verdad como una y la misma en sus manifestaciones que se complementan: en el *Estado,* en la *naturaleza* y en el *mundo ideal.*

La grandeza de Hegel reside no tanto en que supiera responder acertadamente a los problemas de su tiempo, sino en cuanto a que sus respuestas, a unas circunstancias totalmente ajenas a la actuales, aún puedan valorarse para que nosotros respondamos a los problemas de nuestro tiempo.

La presión de la realidad de su época es, sin duda alguna, la causa decisiva de la *Filosofía del Derecho*, la única historia alemana, al decir de Marx, que está a la par con el tiempo *oficial* moderno. Sin embargo, la filosofía de Hegel rebasa su momento; es el gran clásico entre los clásicos de la filosofía moderna, porque lo relevante para aquí y ahora es su manera de filosofar, la *forma* de responder que se encuentra en su obra.

A mitad de camino entre el dogmatismo y el escepticismo, el trabajo del pensamiento intenta definirse en su propio movimiento hacia la búsqueda de verdades, porque sabiendo que frivolidad y tedio, como dijera Hegel, se apoderan de lo existente cuando la «verdad» es sólo una, hemos de reconocer que el esfuerzo por pensar no es nada más que un vago presentimiento acerca de lo desconocido que actúa como un signo premonitorio de que algo otro se avecina.

Entre el optimismo más ilustrado y el pesimismo más inteligente del Romanticismo, la obra de Hegel es una suma de regularidades y exactitudes siempre acompañadas de notas indecisas, temblorosas y valientes.





ISBN 84 - 7030 - 786 - X
9 788470 307867